تصحيح حديث صلاة التراويح عشرين ركعة

والرد على الألباني في تضعيفه

ومعه

إباحة التحلي بالذهب المحلق للنساء

والرد على الألباني في تحريمه

تأليف فضيلة الشيخ

إسماعيل بن محمد الأنصاري

الباحث في دار الإفتاء بالمملكة العربية السعودية

الناشر

مكتبة الإمام الشافعي

بالرياض

بسم الله الرحمن الرحيم

تصحيح حديث صلاة التراويح عشرين ركعة

والرد على الألباني في تضعيفه

إباحة التحلي بالذهب المحلق للنساء

والرد على الألباني في تحريمه

الطبعة الثالثة

١٤٠٨ هـ / ١٩٨٨ م

الناشر

مكتبة الإمام الشافعي بالرياض

ص.ب ٢١٨٧ الرمز ١١٤٥١

بسم الله الرحمن الرحيم

يقول الفقير إلى رحمة ربه الباري إسماعيل بن محمد الأنصاري :

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد سيد المرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين.

وبعد : فهذا جزء في بحثٍ سَبَق أن رددتُ به محاولة الشيخ ناصر الدين الألباني تضعيفَ حديث ابن خُصَيفة في التراويح ، الذي ضَعَّفَهُ كيلا يقف في وجه دعواه الباطلة : أن التراويح ليست من النوافل المطلقة ، وأن الزيادة فيها على إحدى عشرة ركعة كزيادة الركعة الخامسة في الظهر ! أو كصلاة الرغائب !

وقد نُشر هذا البحث في بعض أعداد السنة الأولى لمجلة (راية الإسلام) التي كانت تصدر آنذاك في مدينة الرياض وذلك في عام ١٣٨٠ . ثم طُبع في جزء مستقل في الرياض سنة ١٣٨٤ وقد نفدت نسخه فرأيت إعادة طبعه رجاء النفع به، وقد رتبته على ما يلي :

- بيانُ حديث يزيد بن خُصيفة ، وذكرُ من صححه .
- ذكر مستندات الألباني في تضعيف ذلك الحديث.
- الجواب عن مستندات الألباني .
- إثبات كون التراويح من النوافل المطلقة، وأن الزيادة فيها ليست كالزيادة في الظهر.

والله أسأل أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، وأن ينفع به، إنه القدير على ذلك، وهو حسبي ونعم الوكيل.

أسماعيل الأنصاري

ذكرُ حديث يزيد بن خُصيفة، وبيانُ من صححه من أئمة العلم

روى الإمام الحافظ البيهقي في «السنن الكبرى» في (باب ما رُوي في عدد ركعات القيام في شهر رمضان) ٢/٤٩٦ قال: «أخبرنا أبو عبدالله الحسين بن محمد بن الحسين بن فنجويه الدينوري بالدامغان، حدثنا أحمد بن محمد بن إسحاق السني، أنبأنا عبدالله بن محمد بن عبد العزيز البغوي، حدثنا علي بن الجعد، أنبأنا ابن أبي ذئب، عن يزيد بن خُصَيْفَة، عن السائب بن يزيد، قال: «كانوا يقومون على عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه في رمضان بعشرين ركعة». انتهى.

هذا حديث صحَّحه النووي في كتابه (الخلاصة) و(المجموع)، وأقره الزيلعي في (نصب الراية)، وصححه السبكي في (شرح المنهاج) وابن العراقي في (طرح التثريب) والعيني في (عمدة القاري) والسيوطي في (المصابيح في صلاة التراويح) وعلي القاري في (شرح الموطأ) والنيموي في (آثار السنن) وغيرُهم.

ورغم هذا كله أنكر الألباني في رسالته في التراويح الزيادة على إحدى عشرة ركعة، تقليداً للمباركفوري صاحب (تحفة الأحوذي)، وضعَّف الحديث.

مستندات الألباني في تضعيفه

حاول الألباني تعليل الحديث المذكور بأمور، نلخصها للقراء فيما يلي :

١ ـ أن مالكاً روى في «الموطأ» عن محمد بن يوسف عن السائب بن يزيد أنه قال: أمر عمر بن الخطاب أُبَيَّ بن كعب وتميماً الداري أن يقوما للناس بإحدى عشرة ركعة .

يرى الألباني أن هذه الرواية أولى بالتقديم من رواية يزيد بن خُصَيفة، لأن يزيد قال فيه الإمام أحمد بن حنبل: منكر الحديث وأورده الذهبي في «الميزان». وفي روايته اضطراب فانه رُوي عنه تارة (إحدى وعشرين)، وتارة (ثلاثاً وعشرين).

وأما محمد بن يوسف فمع قرابته من السائب، قال فيه الحافظ ابن حجر : ثقة ثبت. واقتَصَرَ على توثيق يزيد بن خُصيفة في «تقريب التهذيب» ورواية محمد بن يوسف سالمة من اختلاف الرواة عنه.

٢ ـ بما رَوى محمد بن نصر وأبو يعلى من حديث جابر بن عبدالله، قال: «جاء أُبَيٌّ بن كعب إلى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله إنه كان مني الليلة شيء يعني في رمضان، قال: وما ذاك يا أُبَي، قال: نسوة في داري قلن: إنا لا نقرأ القرآن، فنصلي بصلاتك. قال: فصليت بهن ثمانَ ركعات وأوترتُ. فسكَتَ عنه فكانت سنة الرضا».

٣ ـ بما ذكر الجُوْرِيُّ عن مالك أنه قال: «الذي جَمَع عليه النـاسَ عمرُ بن الخطاب أحبُّ إلي وهو إحـدى عشرة ركعة، وهي صـلاة رسول الله ﷺ، قيل له: إحـدى عشرة ركعة بـالوتـر، قال نعم وثـلاث عشرة قريب، قال: ولا أدري من أين أُحدِث هذا الركوع الكثير».

يرى الألباني أن هـذا يدل عـلى إنكار مـالك عـدد العشرين، وأن ابن العربي المالكي في «عارضة الأحوذي» حذا حذو مالك في الإنكار.

٤ ـ تعبيرُ الشافعي والترمذي في صـدد عدد العشرين بصيغـة (رُوي)، ففي «مختصر المزني» أن الشافعي قال: رأيتهم بالمدينة يقومون بتسـع وثلاثين، وأحبُّ إليَّ عشرون، لأنه رُوي عن عمر، وكذلك يقومون بمكة ويوترون بثلاث».

ويقول الترمذي في «جامعه»: «أكثر أهـل العلم على مـا رُوي عن عمـر وعلي وغـيرهما من أصحـاب النبي ﷺ عشرين ركعـة، وهـو قـول سفيان الثوري وابن المبارك والشافعي، وقال الشافعي: وهكـذا أدركت ببلدنا بمكة يصلون عشرين ركعة».

يرى الألباني أن تعبير الشافعي والترمذي في العبارتين المـذكورتـين بصيغـة «رُوي» تضعيفٌ منهما لثبـوت ذلك عن الصحـابة، لأن النـووي ذكَر أن صيغه (رُويَ) للتمريض عند المحققين والشافعي والترمذي من أئمة المحققين.

٥ ـ ما تعقَّب به شيخ الإسلام ابن تيمية قولَ الرافضي: «إن علياً يصـلي في اليوم والليلة ألف ركعة». قـال: فقد قـال شيخ الإسـلام: «علي

كـان أعلم بسنته ـ أي النبي ﷺ ـ وأتبـع لهديـه من أن يخالفـه هـذه المخالفة لو كان ذلك ممكناً».

يقول الألباني: «تأمل كيف نزَّه علياً رضي الله عنه عن الزيادة على سنته ﷺ بقوله: «وعلي كان أعلم بسنته وأتبـع لهديـه من أن يخالفـه هذه المخالفة». يقصد الألباني أن ذلك التنزيه يدل على عدم رضا علي بصلاة التراويح عشرين ركعة.

٦ ـ حديث عائشة رضي الله عنها «ما كان رسول الله ﷺ يزيد في رمضان ولا في غيره على إحدى عشرة ركعة» الحديث.

هذا ما عارض به الألباني حديث يزيد بن خُصَيفة عن السائب بن يزيد الذي صحَّحه الأئمة.

الجواب عن مستندات الألباني

نجيب عما ذكره الألباني بجوابين، أحدهما مجمل، والآخر مفصل، وهذا أوان الشروع في ذلك وبالله التوفيق، وعليه توكلت وإليه أنيب.

فنقول: أما الجواب المجمَل، فهو أن الحديث إذا تُلقِّي معناه بالقبول كما تلقي معنى حديث ابن خُصيفَة به، لا يحتاج إلى تتبع أسانيده، فإن التلقي من أرقى صفات القبول.

قال الخطيب في «الفقيه والمتفقه» في الكلام على حديث معاذ في القضاء: «إن أهل العلم قد تلقوه واحتجوا به، فوقفنا بذلك على صحته عندهم، كما وقفنا على صحة قول رسول الله ﷺ «لا وصية لوارث»، وقوله في البحر «هو الطهور ماؤه»، وقوله «إذا اختلف المتبايعان في الثمن والسلعةُ قائمة تحالفا وترادا البيع»، وقوله «الدية على العاقلة».

وإن كانت هذه الأحاديث لا تثبت من جهة الإسناد، ولكن لما تلقَّتها الكافة عن الكافة غَنُوا بصحتها عندهم عن طلب الإسناد لها، فكذلك حديث معاذ لما احتجوا به جميعاً غَنُوا عن طلب الإسناد له اهـ. وقد نقله ابن القيم في «إعلام الموقعين» وارتضاه.

وقال السيوطي في «تدريب الراوي»: يُحكَم للحديث بالصحة إذا تلقاه الناس بالقبول وإن لم يكن له إسناد صحيح. قال ابن عبد البر في (الاستذكار) لما حكى عن الترمذي أن البخاري صَحَّح حديث البحر:

«هـو الطهـور ماؤه»: أهـلَ الحديث لا يصححـون مثـل إسنـاده، ولكن الحديث عندي صحيح، لأن العلماء تلقوه بـالقبول وقـال في «التمهيد»: رَوى جابر عن النبي ﷺ أنـه قال: «الـدينار أربعـة وعشرون قيراطـاً». قال: وفي قولِ العلماء وإجماع الناس على معناه غنى عن الإسناد اهـ.

وقـال الصنعـاني في «تـوضيـح الأفكـار» قـال الحـافُظ ـ يعني ابن حجر ـ: من جملة صفات القبول التي لم يتعرض لهـا شيخنا ـ يـريد زين الدين في منظومته وشرحها ـ أن يتفق العلماء على العمل بمدلول حديث، فـإنه يقبـل حـتى يجب العمل بـه، وقد صرح بـذلـك جمـاعـة من أئمـة الأصول، ومن أمثلته قول الشافعي: وما قلتُ إنه إذا غُيِّرَ طعمُ الماء وريحُهُ ولونُهُ ـ أي بالنجس صار نجساً ـ يُروى عن النبي ﷺ من وجه لا يُثبت أهلُ الحديث مثلَه، ولكنه قولُ العـامة لا أعلم فيـه خلافـاً. وقال في حديث «لا وصية لوارث»: لا يُثبته أهل العلم بالحديث ولكن العامة تلقته بالقبول وعملت به» ا.هـ.

ولاشك أن القيام في التراويح بعشرين ركعة متلقَّى بالقبول.

قـال ابن عبـد الـبر: «هـو الصحيــح عن أُبَيٍّ بن كعب من غـير خلاف بين الصحابة».

وقال الترمذي في «جامعه» أكثرُ أهل العلم على مـا رُوي عن عمر وعـلي وغيرهمـا من أصحاب النبي ﷺ عشرين ركعـة، وهو قـول سفيان الثوري وابن المبارك والشافعي، وقال الشـافعي: وهكذا أدركت ببلدنـا بمكة يصلون عشرين ركعة. اهـ.

وقال ابن رشد في «بداية المجتهد»: «اختار مـالك في أحـد قوليـه وأبو حنيفة والشافعي وأحمد وداود: القيامَ بعشرين ركعة سـوى الوتـر».

وقال ابن عبد البر: «وهو قول جمهور العلماء، وهو الاختيار عندنا». نقله عنه الحافظ ابن العراقي في «طرح التثريب». قال ابن العراقي: «وبهذا أخذ أبو حنيفة والشافعي وأحمد والجمهور، ورواه ابن أبي شيبة في «مصنفه» عن عمر وعلي وأُبَيّ وشُتَير بن شَكَل وابن أبي مليكة والحارث الهمداني وأبي البختري».

وقال الإمام ابن تيمية في «الفتاوى»: «ثبت أن أُبَيَّ بن كعب كان يقوم بالناس عشرين ركعة في رمضان، ويوتر بثلاث، فرأى كثيرٌ من العلماء أن ذلك هو السُّنَّة، لأنه قام بين المهاجرين والأنصار ولم ينكره منكر».

وفي «مجموعة الفتاوى النجدية»: أن الشيخ عبدالله بن محمد بن عبد الوهاب ذكرَ في جوابه عن عدد التراويح أن عمر رضي الله عنه لما جَمع الناس على أُبَيّ بن كعب، كانت صلاتهم عشرين ركعة.

إلى غير هذا من النقول الكثيرة، المستفاد منها تلقي السلف والخلف الزيادة على إحدى عشرة ركعة في التراويح بالقبول، فلو لم يكن إلا هذا التلقي بالقبول لحديث يزيد بن خُصَيفة، لكان كافياً في تصحيحه، فكيف ومع هذا التلقي صِحةُ السند كما قدمنا.

وأما الجواب المفصل عما ذكره الألباني فيما يلي:

١ ـ أن يزيد بن خُصَيفة تابعي مشهور، وثَّقَه أحمد في رواية الأثرم عنه وأبو حاتم والنسائي وابن سعد، وقال فيه يحيى بن معين: ثقة حجة، واحتج به مالك والأئمة كلهم، وذكره ابن حبان في الثقات، وبسْطُ ذلك في «تهذيب الكمال» للحافظ أبي الحجاج المزي وكتابيْ الحافظ ابن حجر «تهذيب التهذيب» و«هدي الساري».

وأما رواية الآجري عن أبي داود أن أحمد قال في يزيد بن خُصَيفة: (منكر الحديث) التي تعلق بها الألباني، فنجيب عنها بقول الحافظ ابن حجر في «هدي الساري» بعد ذكره هذه الرواية: «قلت هذه اللفظة - منكر الحديث - يطلقها أحمد على من يُغرب على أقرانه بالحديث، عُرف ذلك بالاستقراء من حاله». ثم قال الحافظ ابن حجر «وقد احتَجَّ بابن خُصَيفة مالكٌ والأئمة كلهم».

فاستُفِيدَ من كلام الحافظ هذا أَن إطلاق الإمام أحمد هذه اللفظة: (منكر الحديث)، ليس المراد به القدح في رواية الراوي، بل مراده أنه ينفرد عن أقرانه بأحاديث. وقد قال الذهبي في «الميزان» في ترجمة علي بن المديني «إن الثقة الحافظ إذا انفرد بأحاديث كان أرفع له وأكمل لرتبته، وأدل على اعتنائه بعلم الأثر وضبطِه دون أقرانه لأشياء ما عرفوها، اللهم إلا أن يتبين غلطه ووهمه في الشيء فيعرف ذلك».

ثم قال الذهبي: «فانظر أَوَّلَ شيء إلى أصحاب رسول الله ﷺ الكبار والصغار، ما فيهم أحد إلا وقد انفرد بسنة، أفيقال له: هذا الحديث لا يتابع عليه، وكذلك التابعون كل واحد عنده ما ليس عند الآخر من العلم». اهـ.

ومن المعلوم أن حديث التراويح لم يَغلط فيه يزيد بن خُصيفة، ولم يتفرد به كما يأتي.

وأما إيراد الذهبي يزيد بن خصيفة في «الميزان»، فلا يدل على تضعيفه كما زعم الألباني، فإن الذهبي قال في آخر «الميزان»: «أصله وموضوعه في الضعفاء، وفيه خلق من الثقات ذكرتهم للذب عنهم، أو لأن الكلام غير مؤثِّر فيهم ضعفاً».

ولهذا تراه يقول في ترجمة جعفر بن إياس الواسطي أحد الثقات: «أورده ابن عدي في «كامله» فأساء. وفي ترجمة حماد بن أبي سليمان: «لولا ذِكرُ ابن عدي له في «كامله» ما ذكرته» وفي ترجمة ثابت البناني: «ثابت ثابتٌ كاسمه، ولولا ذكر ابن عدي له ما ذكرته». وفي ترجمة حميد ابن هلال أحد الأجلة: «هو في «كامل ابن عدي» مذكور، فلهذا ذكرته، وإلا فالرجل حجة» وفي ترجمة أويس القرني: «لولا أن البخاري ذكَرَ أويساً في الضعفاء لما ذكرته أصلا، فإنه من أولياء الله الصالحين». وفي ترجمة الحافظ الشهير عبدالرحمن ابن أبي حاتم: «ما ذكرته لولا ذكر أبي الفضل السليماني، فبئس ما صنع».

وقد أفرد الذهبي رسالة في هذا الموضوع قال في أولها: «قد كتبت في مصنفي «الميزان» عدداً كبيرا من الثقات الذين احتجَّ البخاري أو مسلم أو غيرهما بهم، لكون الرجل منهم قد دون اسمه في مصنفات الجرح، وما أوَردتم لضعف فيهم عندي بل ليعرف ذلك، وما يزال يمر بي الرجل الثبت وفيه مقال لا يعبأ به». ثم سرد كثيرا من أولئك الثقات المتكلم فيهم بما لا يؤثر.

ولا يخفي على الألباني احتجاجُ البخاري ومسلم وغيرهما بيزيد بن خُصَيفة.

وأما دعوى الاضطراب في رواية ابن خُصَيفة بورودها تارة بلفظ (ثلاث وعشرين)، وتارة بلفظ (إحدى وعشرين)، فغير مقبولة مادام الجمع ممكناً، بما بينه الحافظ ابن حجر في «فتح الباري» بقوله: «والاختلاف فيما زاد على العشرين راجع إلى الاختلاف في الوتر، فكأنه كان تارة يوتر بواحدة وتارة بثلاث».

هذا وأفيد الألباني أن في رواية محمد بن يوسف من اختلاف الرواة عنه، أكثر مما وقع في رواية ابن خُصَيفة.

فقد روى مالك في «الموطأ» عن محمد بن يوسف عن السائب بن يزيد أنه قال: «أمَرَ عمر بن الخطاب أُبي بن كعب وتميماً الداري أن يقوما للناس بإحدى عشرة ركعة».

ورَوَى محمد بن نصر المروزي في «قيام رمضان» من طريق محمد ابن إسحاق: حدثني محمد بن يوسف عن السائب فقال «ثلاث عشرة».

وروى عبدالرزاق في «مصنفه» عن داود بن قيس وغيره عن محمد ابن يوسف عن السائب فقال «إحدى وعشرين».

فلو كان مجرد الاختلاف في العدد موجباً للإضطراب، لكانت رواية محمد بن يوسف التي حصل فيها هذا الاختلاف الكثير، أقرب إلى الاضطراب من رواية ابن خُصَيفة.

لكن طريقة أهل العلم في الجمع بين روايات الحديث مهما أمكن: هي الواجبة، فلذلك قال الحافظ ابن حجر في «فتح الباري» في الجمع بين هذه الروايات المختلفة: «الجمع بين هذه الروايات ممكن باختلاف الأحوال، ويحتمل أن ذلك الاختلاف بحسب تطويل القراءة وتخفيفها، فحيث يطيل القراءة تقل الركعات وبالعكس، وبذلك جزم الداودي وغيره». أ. هـ

وللحافظ ابن عبدالبر وأبي بكر بن العربي رأي آخر في رواية مالك (إحدى عشرة) أنها وهم من مالك، والمحفوظ (إحدى وعشرين).

وتعقبا بأن مالكاً تابعه عبدالعزيز بن محمد عند سعيد بن منصور

في «سننــه»، ويحيى بن سعيدِ القــطان عنـد أبي بكــر بن أبي شيبـة في «مصنفه» روياها عن محمد بن يوسف عن السائب بلفظ (إحـدى عشرة) كما رواها مالك عن محمد بن يوسف، فلم يهم مالك كما زعما.

وأما قول الألباني في أثر عبدالرزاق: «إن سلم ممن بينه وبين محمد ابن يوسف، فالعلة منه أعني عبدالرزاق، فإنه وإن كان ثقـة حـافظاً ومصنفاً مشهوراً، فقد كان عمى في آخر عمره فتغير». ثم ادعى الألباني أن روايته المذكورة مما لا يُدْرَى هل حدث بها قبل التغير أم لا؟

فالجواب عنه أن من بين عبدالرزاق وبين محمد بن يوسف: الإمام الجليل داود بن قيس، الذي وثقه الشافعي وأحمـد وابن معين وعـلي بن المديني وأبو زرعة وأبو حاتم وابن سعد والنسائي والقعنبي وابن حبان كما في «تهذيب التهذيب» للحافظ ابن حجر العسقلاني.

وأما عبد الرزاق فإمام جليل، قـال الحافظ في «هـدي الساري»: أحَـدُ الحفاظ الأثبـات، وثقه الأئمـة كلهم إلا العباس ابن عبـدالعـظيم العنبري وحده، فتكلم بكلام أفرط فيه، ولم يوافقه عليه أحد. وقد قـال أبو زرعة الدمشقي: قيل لأحمد: من أثبَتُ في ابن جريج، عبدالرزاق أو محمد بن بكر البرساني؟ فقال: عبدالرزاق. وقال عباس الدوري عن ابن معين: كان عبدالرزاق أثبت في حديث معمر عن هشـام. وقال يعقـوب ابن شيبة عن علي بن المديني: قال لي هشام بن يوسف: كان عبدالرزاق أعلمنا وأحفظنا»، وبَسَط الكلام فيه.

وفي «تهذيب الكمال» للحافظ أبي الحجاج المـزي، أن عبدالـرزاق قال: «كتَبَ عني ثلاثـة لا أبالي أن لا يكتب عني غـيرهم، كتب عني ابن الشاذكوني، وهو من أحفظ الناس، وكتَبَ عني يحيى بن معين، وهو من

أعـرف النـاس بـالـرجـال، وكتَبَ عني أحمـد بن حنبـل وهـو من أزهـد الناس». أ. هـ.

ولهذا قال الحافظ الذهبي في «الميزان» في ترجمة علي بن المديني: لو تُرك حديث علي وصاحبه محمد، وشيخه عبدالرزاق وعثمان بن أبي شيبـة وإبراهيم بن سعد وعفان وأبان العطار وإسرائيل وأزهـر السمان وبهـز بن أسـد وثـابت البنـاني وجـريـر بن عبـدالحميـد، لغلقنـا البـاب وانقـطع الخطاب، ولماتت الآثار، واستولت الزنادقة، وخرج الدجالون».

وأما تغيُّر عبـدالرزاق بعـد العمى، فلا يؤثـر في مصنفاتـه، لقول الإمام أحمد في رواية الأثرم عنـه كما في «هـدي الساري» «من سمـع منه بعدما عمي فليس بشيء، ومـا كان في كتبـه صحيح، ومـا ليس في كتبه فإنه يلقن فيتلقن».

وأثره المذكور الذي طعن فيه الألباني في كتبه التي أثنى عليها الإمام أحمـد بن حنبل. وأمـا قرابـة محمد بن يـوسف من السـائب بن يـزيـد، فالجواب عنها أن يزيد بن خُصيفة كذلك من قرابة السائب، ففي «تجريد التمهيـد»: «يزيـد بن خصيفة بن يـزيد الكنـدي ابن أخي السـائب بن يزيد». وقـال الحافظ المـزي في «تهذيب الكـمال»: إن خصيفة بن يـزيد والسائب بن يزيد أخَوان.

وأمـا اقتصار الحـافظ ابن حجر في «تقـريب التهذيب» عـلى توثيق يزيد بن خُصيفة، وقوله في محمد بن يوسف: ثقة ثبت، فلا يرد عـلى من أحـاط علماً بما في «تهـذيب التهذيب» و «هـدي الساري» من قـول إمـام الفن يحيى بن معين في يزيد بن خصيفة: (ثقة حجة).

وقد شَهِد له محمد بن يوسف لما راجعه إسماعيل بن أمية، في بيان العدد المروي عن السائب وقال له أو (إحدى وعشرون)؟ فقال له محمد ابن يوسف: لقد سمع ذلك من السائب يزيد بن خصيفة. وسنَدُ هذه الرواية قد صححه الألباني، وحاول إثبات اضطراب رواية يزيد بن خصيفة به ولا يدري أنها حجة عليه!

هذا ما يتعلق بالدفاع عن حديث صلاة التراويح عشرين ركعة من ناحية يزيد بن خصيفة.

٢ ـ وأما الأمر الثاني مما أورده الألباني على حديث يزيد بن خصيفة، وهو ما روى أبو يعلى وابن نصر من حديث جابر بن عبدالله قال: «جاء أُبي بن كعب إلى رسول الله ﷺ فقال يا رسول الله، كان مني الليلة شيء يعني في رمضان» الحديث المتقدم.

فالجواب عنه أن إقرار الشارع المذكور في هذا الحديث لا يدل على التحديد، ولذلك صلى أُبي في خلافة عمر أولا إحدى عشرة ركعة، ثم لما رأى المصلحة في زيادة عدد التراويح إلى عشرين صلى بهم عشرين، وأوتر بثلاث تارة وبواحدة أخرى، ولم ينكر عليه أحد من الصحابة.

وهذا على فرض صحة حديث أُبي المذكور، وإلا فمدار إسناده عند أبي يعلى ومحمد بن نصر على (عيسى بن جارية) وهو ضعيف. قال الحافظ ابن حجر في «تهذيب التهذيب»: «قال ابن أبي خيثمة عن يحيى بن معين: ليس بذاك، لا أعلم أحداً رَوَى عنه غير يعقوب (القُمي)، وقال الدوري عن ابن معين عنده مناكير، حدَّث عنه يعقوب القُمي وعنبسة قاضي الري. وقال الآجري عن أبي داود: منكر الحديث، وقال في موضع آخر ـ ما أعرفه ـ روَى مناكير ـ وذكره الساجي

والعقيلي في الضعفاء، وقال ابن عدي: أحاديثه غير محفوظة».

فليس من اللائق لمن يترك رواية يزيد بن خصيفة، الذي احتج به الأئمة كلهم، أن يقبل الاحتجاج برواية (عيسى بن جارية) الذي ضعفه يحيى بن معين وأبو داود والساجي والعقيلي وابن عدي بهذه العبارات، وفي «الميزان»: أن النسائي قال فيه: «منكر الحديث»، وجاء عنه أنه متروك.

ولهذا استنكر النيموي قول الذهبي في حديثه عن جابر: «صلى بنا رسول الله ﷺ في شهر رمضان ثمان ركعات»: إسنادُه وسط. فقال: ليس بصواب، بل إسناده دون وسط.

٣ ـ وأما الأمر الثالث مما أورده الألباني على حديث يزيد بن خصيفة في التراويح، وهو ما نقله الجُوريُّ عن مالك بن أنس، فيجاب عنه بأمرين:

أحدهما: أن هذا النقل في غاية الانقطاع، فإن مالكاً كما في «تذكرة الحفاظ» توفي سنة تسع وسبعين ومائة، والجُوري ـ الذي نَقَلَ عنه السبكي الكلام المذكور ونقله السيوطي عن السبكي ـ من تلامذة أبي بكر النيسابوري المولود سنة ثمان وثلاثين ومائتين، كما في «طبقات الشافعية» للتاج ابن السبكي. وليس من الثلاثة الذين ذكرهم الألباني وقال فيهم: لا أدري أي هؤلاء الثلاثة أراد السيوطي ـ يعني بالجورى ـ.

بل هو كما في «طبقات الشافعية» لابن السبكي: علي بن الحسين القاضي أبو الحسن الجوري، بضم الجيم ثم الواو الساكنة ثم الراء نسبة إلى جُور بلدة من بلاد فارس، أحد الأئمة من أصحاب الوجوه، لقي أبا

بكر النيسابوري، وحدَّث عنه وعن جماعة، ومن تصانيفه «كتاب المرشد في مختصر المزني»، قال التاج ابن السبكي: «أكثر عنه ابن الرفعة والوالد رحمهما الله، النقلَ. وذكره الذهبي في «المشتبه في أسماء الرجال»، وقال: الفقيه الشافعي، له «الموجز في الفقه» في مجلدين، من جُور فارس.

مع أن الجوري تَعقَّب هذا الذي نقله عن مالك بقوله: إن عدد الركعات لا حد له عند الشافعي لأنه نافلة.

الثاني: أنه من المستبعد أن يقول مالك: لا أدري من أين أُحدِث هذا الركوع؟ وقد رَوَى في «موطأه» عن يزيد بن رومان أنه قال: كان الناس يقومون في زمان عمر بن الخطاب رضي الله عنه بثلاث وعشرين ركعة.

وقال ابن أبي شيبة: حدثنا وكيع عن مالك عن يحيى بن سعيد الأنصاري أن عمر بن الخطاب أمر رجلاً يصلي بهم عشرين ركعة.

وهذان المرسلان لا شك في الاحتجاج بهما، لأن أهل العلم تلقوهما بالقبول. قال ابن تيمية في «إقامة الدليل على بطلان التحليل»: المرسلُ الذي له ما يوافقه أو الذي عمل به السلف: حجةٌ باتفاق الفقهاء.

وأما قول الألباني في روايتي مالك عن يزيد بن رومان ويحيى بن سعيد الأنصاري المذكورتين: لا يجوز أن يقال: إن إحداهما تقوي الأخرى، لأن الشرط في ذلك أن يكون شيوخ كل من اللذين أرسلاها غير شيوخ الآخر، وهذا لم يثبت هنا، لأن كلا من الراويين يزيد وابن سعيد مدني، فالذي يغلب على الظن في هذه الحالة أنهما اشتركا في

الرواية عن بعض الشيوخ، وعليه فمن الجائز أن يكون شيخهما الذي تلقيا عنه هذه الراية إنما هو شيخ واحد، وهذا قد يكون مجهولاً أو ضعيفاً لا يحتج به. ومن الجائز أنهما تلقيا عن شيخين متغايرين، ولكنهما ضعيفان لا يعتبر بهما، إلى آخر كلام الألباني. . . !

فهذا من قبيل الوساوس! التي لو فُتحَ بابُها لرُدَّ كثير من السنن الثابتة بالوهم الفاسد!

وما ذكره من التجويزات العقلية، يرد عليه أن يحيى بن سعيد من الرواة عن السائب بن يزيد الصحابي، فتلقيه هذا عنه هو الغالب على الظن، ومن الجائز أن يكون ابن رومان كذلك، ويشهد لمرسليهما رواية يزيد بن خصيفة المتقدمة، ورواية محمد بن يوسف سد عبدالرزاق المحفوظة، وتلقي العلماء مضمون المرسلين المذكورين بالقبول إما عملاً وإما إقراراً.

ومما يدل على عدم إنكار مالك زيادة التراويح على إحدى عشرة ركعة، مافي «المدونة» من رواية ابن القاسم عن مالك أنه قال: بعث إليَّ الأمير، وأراد أن ينقص من قيام رمضان الذي يقومه الناس، قال ابن القاسم: وهو تسع وثلاثون ركعة بالوتر، ست وثلاثون ركعة، والوتر ثلاثة. قال مالك: فنهيته أن ينقص من ذلك شيئاً، قلت له: هذا ما أدركت عليه الناس وهو الأمر القديم الذي لم يزل الناس عليه. أ. هـ

فإن هذا دليل على أن الإمام مالكاً لا ينكر زيادة التراويح على إحدى عشرة ركعة، وعلى أن الناس إذا جروا على كيفية من كيفيات التراويح المنقولة عن السلف الصالح، لا ينبغي جبرهم على تركها إلى كيفية أخرى، لأن ذلك يُدخل عليهم شغباً في أنفسهم وحيرة في دينهم.

ولا شك أن نقل ما يُنسب إلى مالك عن مالك من «الموطأ» و «المدونة» أحرى وأولى من النقل من غيرهما، لقول ابن دقيق العيد في خطبة «شرح الإلمام»: ما جزمت به عن أئمة الاجتهاد، تحريت فيه ومنحته من طريق الإحتياط ما يكفيه، فإن كان من أحد المذاهب الأربعة نقلته من كتب أصحابه وأخذته عن المتن، فأتيت الأمر من بابه، ولم أعتبر حكاية الغير عنهم، فإنه طريق وقع فيه الخلل، وتعدد من جماعة النقلة فيه الزلل، وحكى المخالفون للمذاهب عنها ما ليس منها. أ. هـ.

وأما أبو بكر بن العربي فقد صرح في أول كلامه في «العارضة» بأنه ليس لعدد ركعات التراويح حد محدود، وباقي عبارة «العارضة» فيه من التحريف والخلل مامنعني من الاعتماد عليه، وقد صرح ابن العربي في «أحكام القرآن» في تفسير آية ﴿ولتكبروا الله على ما هداكم﴾. أنه ليس في قيام الليل ركعاتٌ مقررة، مع أن الشيء إذا ثبت عن الصحابة فلا عبرة بمخالفة من خالفهم.

٤ ـ وأما الأمر الرابع: مما أورده الألباني على حديث ابن خُصيفة في التراويح، وهو تعبير الشافعي في «مختصر المزني» والترمذي في «الجامع» بصيغة «رُوي».

فالجواب عنه أن مع هذه الصيغة من هذين الإمامين قرينة تدل على عدم قصدهما بها التضعيف، وهي قول الشافعي في عبارته «وأحبُّ إليَّ عشرون، لأنه روى عن عمر وكذلك يقومون بمكة ويوترون بثلاث». وفي عبارة الترمذي بقوله: «وأكثر أهل العلم على ما رُوى عن عمر وعلي وغيرهما من أصحاب النبي ﷺ عشرين ركعة، وهو قول سفيان الثوري وابن المبارك والشافعي».

فقول الشافعي «وأحب إلى عشرون» وذكر الترمذي «أن عمل أكثر أهل العلم من الصحابة وغيرهم في ذلك» دليلان قاطعان على عدم التضعيف.

على أن كلام النووي في الصيغ التي تستعمل في التمريض كيروَى ويذكر ونحو ذلك، يرد عليه أن الإمام البخاري أورد بعض هذه الألفاظ في «الصحيح»، كقوله في الطب: «ويذكر عن ابن عباس عن النبي ﷺ في الرقية بفاتحة الكتاب»، فإنه أسنده في موضع آخر بلفظ «إن نفراً من الصحابة مروا بحي فيه لديغ، فذكر الحديث في رقيتهم للرجل بفاتحة الكتاب».

وكقوله في الصلاة: «ويذكر عن عبدالله بن سائب قال قرأ النبي ﷺ المؤمنون في صلاة الصبح، حتى إذا جاء ذكر موسى وهارون أخذته سلعةٌ فركع»، وهذا حديث صحيح أخرجه مسلم. وبَسطُ الكلام على هذا في «تدريب الراوي للسيوطي»، ولما تقدم مال ابن الصلاح إلى أن هذه الصيغ تستعمل في الصحيح والضعيف.

٥ ـ وأما الأمر الخامس: مما أورده الألباني على حديث ابن خصيفة في التراويح، وهو قول شيخ الإسلام ابن تيمية في رد قول الرافضي: «إن علياً يصلي في اليوم والليلة ألف ركعة»: «علي كان أعلم بسنته وأتبع لهديه من أن يخالف هذه المخالفة، لو كان ذلك ممكناً».

فالجواب عنه أن مراد شيخ الإسلام بهذه العبارة قد صرح به في «منهاج السنة» بقوله: «إذ عليه ـ أي على علي حقوق نفسه من مصالحها ونومها وأكلها وشربها وحاجتها ووضوئها ومباشرته أهله وسراريه والنظر لأولاده وأهله ورعيته مما يستوعب نصف الزمان تقريباً، فالساعة

الواحدة لا تتسع لثمانين ركعة إلا أن تكون بالفاتحة فقط، وبلا طمأنينة، وعلي كرم الله وجهه أجل من أن يصلي صلاة المنافقين التي هي نقرٌ، ولا يُذكر الله فيها إلا قليلا كما في الصحيحين».

وقال في موضع آخر: «الزمان لا يتسع لألف ركعة من أمير الأمة، مع سياستهم ومصالحهم في أهله ونفسه إلا أن تكون صلاته صلاة نقر نزَّه الله علياً عنها».

ومن هنا يعلم أن الذي نزه شيخ الإسلام ابن تيمية عنه علياً صلاة ألف ركعة في اليوم والليلة، لاستلزامها نقر الصلاة وتضييع الحقوق الواجبة عليه، لا إجازة التراويح بأكثر من إحدى عشرة ركعة.

والدليل على ذلك أنه لما رد على الرافضي قوله بابتداع عمر في التراويح، قال: لو كان - أي عمل عمر في التراويح - قبيحاً منهياً عنه، لكان علي أبطله لما صار أمير المؤمنين وهو بالكوفة، فلما كان جاريا في ذلك مجرى عمر، دَلَّ على استحباب ذلك، بل روي عن علي أنه قال: نور الله على عمر قبره كما نور علينا مساجدنا.

وعن أبي عبدالرحمن السلمي أن علياً دعا القراء في رمضان فأمر رجلاً منهم يصلي بالناس عشرين ركعة، وكان علي يوتر بهم. وعن عرفجة الثقفي قال: كان علي يأمر الناس بقيام شهر رمضان، ويجعل للرجال إماماً، وللنساء إماماً. قال عرفجة: فكنت إمام النساء. رواهما البيهقي في سننه». انتهى كلام شيخ الاسلام ابن تيمية في «منهاج السنة».

وبه يتبين أنه لم يقصد بكلامه الذي ذكره الألباني تنزيه علي عن

إقـرار زيـادة الـتراويـح عـلى إحـدى عشرة ركعـة، كـما ادعى الألبـاني! واستدلالُ ابن تيمية بأثر عبدالرحمن السلمي ـ وفيه الأمر بصلاة التراويح عشرين ركعة ـ في مقام الرد على الرافضي أقوى دليل على ثبوته عنده.

وتعلق الألباني في تضعيفه بأن في سنده حماد بن شعيب وعطاء بن السـائب. يجاب عنـه بأن البيهقي قـد قواه في «سننـه» بمـا روى عن أبي الخصيب قـال: كـان يؤمنـا سـويـد بن غفلة في رمضـان فيصـلي خمس ترويحات عشرين ركعة. وبما روى عن شُتير بن شَكَل وكان من أصحاب علي أنه كان يؤمهم في شهر رمضان بعشرين ركعة ويوتر بثلاث وبما روى بسنده إلى أبي الحسناء أن علياً أمر رجـلاً يصلي بهم في رمضـان عشرين ركعة.

فاستفيد من عمل أصحاب عـلي ورواية أبي الحسنـاء ثبوت ذلـك عن علي.

وأمـا اعتماد الألبـاني في اثر أبي الحسنـاء على قـول الـذهبي في أبي الحسناء: لا يعرف، وقول الحافظ فيه: مجهول.

فـالجـواب عنـه أن الدولابي روى في «الأسـماء والكـنى» عن العبـاس بن محمد عن يحيى بن معـين أنه قـال: «أبو الحسنـاء رَوى عنـه شريك والحسن بن صالح الكوفي». والمقرر في قواعد الحديث أن روايـة اثنين عن الراوي، ترفع عنه اسم الجهالة كما بينـه الدارقـطني في «سننه» وابن عبدالبر في «الاستذكار» والخطيب في «الكفاية» وغيرهم.

ولذلك تعقب الحـافظ ابن التركـماني في «الجوهـر النقي» تضعيف البيهقي إسناد أثر أبي الحسناء، تعقبه ابن التركماني بقوله: « الأظهـر

أن ضعفه من جهة أبي سعد سعيد بن المرزبان البقال، فإنه متكلم فيه، فإن كان كذلك، فقد تابعه عليه غيره، قال ابن أبي شيبة في «المصنف»: حدثنا وكيع عن الحسن بن صالح عن عمرو بن قيس عن أبي الحسناء أن علياً أمر رجلاً يصلي في رمضان عشرين ركعة، وعمرو بن قيس أظنه الملائي، وثقة أحمد ويحيى وأبو حاتم وأبو زرعة وغيرهم، وأخرج له مسلم» انتهى كلام ابن التركماني.

ففي التعلُّق بذيل البيهقي وابن تيمية وصاحب «الجوهر النقي» في ثبوت ذلك عن علي ما يغنينا عن التعلق بالتشويشات!

بيان أن التراويح من النوافل المطلقة، وأن الزيادة فيها ليست كالزيادة في الظهر ولا كصلاة الرغائب

لا شك في اعتبار التراويح من النوافل المطلقة، فقد روى محمد بن نصر عن الزعفراني عن الشافعي قال: «رأيت الناس يقومون بالمدينة تسعاً وثلاثين ركعة. قال: وأحب إلي عشرون، قال: وكذلك يقومون بمكة. قال: وليس في شيء من هذا ضيق، ولا حد ينتهي إليه، لأنه نافلة، فإن أطالوا القيام وأقلوا السجود فحسن، وهو أحب إلي، وإن أكثروا الركوع والسجود فحسن»[1].

وقال الترمذي في «الجامع»: «اختلف أهل العلم في قيام رمضان، فرأى بعضهم أن يصلي إحدى وأربعين ركعة مع الوتر، وهو قول أهل المدينة، والعمل على هذا عندهم بالمدينة. وأكثر أهل العلم على ما رُوي عن عمر وعلي وغيرهما من أصحاب النبي ﷺ عشرين ركعة، وهو قول سفيان الثوري وابن المبارك والشافعي. وقال الشافعي: وهكذا أدركت

---

(١) وكلام الشافعي المذكور في «فتح الباري» بلفظ «رأيت الناس يقومون بالمدينة بتسع وثلاثين، وبمكة بثلاث وعشرين، وليس في شيء من ذلك ضيق» الخ. وبهذا تعقب القسطلاني في «شرح البخاري» قول من قال من الشافعية بأنه ليس لغير أهل المدينة أن يفعلوا في التراويح فعل أهل المدينة».

ببلدنا بمكة يصلون عشرين ركعة. وقال أحمد: رُوي في هذا ألوان، ولم يقض فيه بشيء. وقال إسحق: بل نختار إحدى وأربعين ركعة على ما روي عن أبي بن كعب». انتهى كلام الترمذي.

وفي «قيام رمضان» لمحمد بن نصر المروزي عن إسحاق بن منصور أنه قال: قلت لأحمد بن حنبل: كم من ركعة تصلي في قيام شهر رمضان؟ قال: قد قيل فيه ألوان نحو من أربعين، إنما هو تطوع». قال ابن نصر: «قال إسحاق: نختار أربعين ركعة وتكون القراءة أخف».

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية في الجزء الثاني من «الفتاوي» ص ٤٠١ «إن نفس قيام رمضان لم يُوقت فيه النبي ﷺ عددا معيناً، بل كان هو ﷺ لا يزيد في رمضان ولا غيره على ثلاث عشرة ركعة، لكن كان يُطيل الركعات، فلما جمعهم عمر على أبي بن كعب، كان يصلي بهم عشرين ركعة ثم يوتر بثلاث، وكان يخفف القراءة بقدر ما زاد من الركعات لأن ذلك أخف على المأمومين من تطويل الركعة الواحدة.

ثم كانت طائفة من السلف يقومون بأربعين ركعة ويوترون بثلاث، وآخرون قاموا بست وثلاثين وأوتروا بثلاث، وهذا كله سائغ فكيفما قام بهم في رمضان من هذه الوجوه فقد أحسن، والأفضلُ يختلف باختلاف أحوال المصلين، فإن كان فيهم احتمالٌ لطول القيام بعشر ركعات وثلاث بعدها، كما كان النبي ﷺ يصلي لنفسه في رمضان وغيره فهو الأفضل، **وإن كانوا لا يحتملونه فالقيام بعشرين أفضل، فهو الذي يعمل به أكثر المسلمين**، فإنه وسط بين العشرين وبين الأربعين، وإن قام بأربعين وغيرها جاز ذلك، ولا يكره شيء من ذلك، وقد نص على ذلك غير واحد من الأئمة كأحمد وغيره، ومن ظن أن قيام رمضان فيه

عدد مؤقت عن النبي ﷺ لا يُزادُ فيه ولا ينقص منه فقد أخطأ. أ. هـ.

قلت: وفي نفس هذا الخطأ وقع الألباني في «رسالة التراويح»!

وبالغ إلى حد القول بأن الزيادة على (إحدى عشر ركعة) كزيادة ركعة خامسة في الظهر! وهذا قول لا يصدر ممن يعرف قيام السلف بصلاة التراويح، ولا يصدر ممن يعرف تصريح أئمة العلم بجواز صلاتها أكثر من (إحدى عشرة ركعة)، كما دلت عليه النصوص المتقدمة التي أوردنا بعضها ولم نستقص.

وأتى الألباني بدعوى باطلة! لا يُقضى منها العجب! تستلزم تضليل السلف الصالح، الذين كانوا يصلونها أكثر من (إحدى عشرة ركعة)، وذلك في قوله:

«وما مَثَلُ مَنْ يَفْعَلُ ذلك - أي الزيادة على إحدى عشرة ركعة في التراويح - إلا كمن يصلي صلاة يخالف بها صلاة النبي ﷺ المنقولة عنه بالأسانيد الصحيحة، يُخالِفُها كما وكيفاً! متناسياً قوله ﷺ : «صلوا كما رأيتموني أصلي». محتجاً بمثل تلك المطلقات، كمن يصلي الظهر خمساً وسنة الفجر أربعاً، وكمن يصلي بركوعين وسجدات، وفساد هذا لا يخفى على عاقل». انتهى كلام الألباني!!! وفساده لا يخفي على عاقل!

ومما يدل على التوسعة حديث «الصلاة خير موضوع، فمن شاء استقل ومن شاء استكثر». وهو حديث مشهور، رواه أحمد والبزار من حديث عبيد بن الحسحاس عن أبي ذر، ورواه ابن حبان في «صحيحه» من حديث أبي إدريس الخولاني عن أبي ذر كما في «التلخيص الحبير» للحافظ ابن حجر العسقلاني وقد وافق الحافظ العراقي في «المغني» وابنه

في «طرح التثريب» ابن حبان والحاكم على تصحيحه.

وقياس الألباني الزيادة في التراويح على إحدى عشرة ركعة، على صلاة الرغائب وما أشبهها مما جزم العلماء بأنه غير مندرج في عموم «الصلاة خير موضوع» يرده تفرقة السبكي بين صلاة التراويح وبين صلاة الرغائب في «إشراق المصابيح» بقوله: «لو لم تكن مطلوبة لكانت بدعة مذمومة، كما في الرغائب ليلة النصف من شعبان وأول جمعة من رجب، فكان يجب إنكارها، وبطلانها معلوم بالضرورة من الدين». وما بينه ابن دقيق العيد في «إحكام الأحكام» من كون المانع للاندماج في صلاة الرغائب نصاً خاصاً بالمنع.

وأما في الزيادة فلم يوجد نص يخرجها من عموم الحديث المذكور، بل عمل السلف الصالح يدل على اندماج الزيادة على إحدى عشرة ركعة فيما تحت عموم هذا الحديث.

وأما الأمر السادس وهو الاستدلال بحديث عائشة رضي الله عنها: «ما كان النبي ﷺ يزيد في رمضان ولا غيره على إحدى عشرة ركعة».

فالجواب عنه أنه ليس فيه دليل على منع الزيادة على إحدى عشرة ركعة في التراويح وغيرها. قال الحافظ ابن العراقي في «طرح التثريب»: «قد اتفق العلماء على أنه ليس له ـ أي لقيام الليل ـ حد محصور، ولكن اختلفت الروايات فيما كان يفعله النبي ﷺ، قال القاضي عياض:

في حديث عائشة من رواية سعد بن هشام: قيام النبي ﷺ بتسع ركعات، وحديث عروة عن عائشة بإحدى عشرة منهن الوتر، يسلم من كل ركعتين، وكان يركع ركعتي الفجر إذا جاء المؤذن.

ومن رواية هشام بن عروة وغيره عن عروة عنها ثلاث عشرة بركعتي الفجر.

وعنها كان لا يزيد في رمضان ولا غيره على إحدى عشرة ركعة، يصلي أربعاً وأربعاً وثلاثاً.

وعنها كان يصلي ثلاث عشرة، ثمانياً ثم يوتر، ثم يصلي ركعتين وهو جالس، ثم يصلي ركعتي الفجر، وقد فسرتها في الحديث الآخر: منها ركعتا الفجر.

وعنها في البخاري أن صلاته ﷺ بالليل سبع وتسع.

وذكر البخاري ومسلم من حديث ابن عباس أن صلاته ﷺ من الليل ثلاث عشرة ركعة وركعتان بعد الفجر سنة الفجر.

وفي حديث زيد بن خالد أنه ﷺ صلى ركعتين خفيفتين ثم طويلتين وذكر الحديث، وقال في آخره: فذلك ثلاث عشرة.

قال القاضي: «قال العلماء في هذه الأحاديث إخبار كل واحد من ابن عباس وزيد وعائشة بما شاهدوا.

وأما الاختلاف في حديث عائشة، فقيل هو منها، وقيل هو من الرواة عنها، فيحتمل أن إخبارها بإحدى عشرة هو الأغلب، وباقي رواياتها إخبار منها بما كان يقع نادراً في بعض الأوقات، فأكثره خمس عشرة ركعة بركعتي الفجر، وأقله سبع، وذلك بحسب ما كان يحصل من اتساع الوقت أو ضيقه بطول القراءة، كما جاء في حديث حذيفة وابن مسعود، أو لنوم أو عذر مرض أو غيره، أو في بعض الأوقات عند كبر السن، كما قالت فلما أسن رسول الله ﷺ صلى سبع ركعات، أو تارة

تعد الركعتين الخفيفتين في أول قيام الليل، كما رواهما زيد بن خالد وروتهما عائشة أيضا في بعض الروايات، وتعد ركعتي الفجر تارة، وتحذفهما أخرى، أو تعد إحداهما، وقد تكون عدت راتبه العشاء مع ذلك تارة، وحذفتها تارة أخرى.

قال القاضي: ولا خلاف في أنه ليس في ذلك حد لا يُزاد عليه ولا ينقص منه، وأن صلاة الليل من الطاعات التي كلما زاد فيها زاد الأجر، وإنما الخلاف في فعل النبي ﷺ وما اختاره لنفسه والله أعلم.

هذا كلام القاضي ونقله النووي وأقره. انتهى كلام الحافظ ابن العراقي في «طرح التثريب».

ويشهد لما ذكره من عدم تحديد قيام الليل، ما روى ابن نصر وابن حبان وابن المنذر عن أبي هريرة مرفوعاً «أوتروا بخمس أو بسبع أو بتسع أو بإحدى عشرة ركعة أو بأكثر من ذلك» وهو حديث صححه الحافظ العراقي كما في «نيل الأوطار» و «تحفة الذاكرين»، وتعقب به الحافظ ابن حجر في «التلخيص الحبير» قول الرافعي لم يُنقل زيادة على ثلاث عشرة ركعة.

وعبارة الحافظ «فيه نظر - أي في كلام الرافعي - ففي حواشي المنذري: قيل أكثر ما روي في صلاة الليل سبع عشرة، وهي عِدادُ ركعات اليوم والليلة، وروى ابن حبان وابن المنذر والحاكم من طريق عِراك عن أبي هريرة مرفوعاً «أوتروا بخمس أو بسبع أو بتسع أو باحدى عشرة أو بأكثر من ذلك» انتهى كلام الحافظ.

ومنه يتبين ويظهر بطلان قول الألباني: إن الحديث بهذه الزيادة

(أو بأكثر من ذلك): منكر. من غير استناد إلى شيء إلا أنه لم يطلع على ترجمة طاهر بن عمرو أحد رواته، وأنه رُوى موقوفاً، وهذا شيء لا يلتفت إليه مادام الحديث قد صححه ابن حبان والحافظ ابن حجر والعراقي.

و (طاهر) كما في «سنن البيهقي» هو أبو الحسين طاهر بن عمرو بن الربيع بن طارق بن قرة بن نهيك بن مجاهد الهلالي حدَّث بمصر. وفي «الموضح لأوهام الجمع والتفريق» للحافظ الخطيب البغدادي و «تلقيح فهوم أهل الأثر» لابن الجوزي أنه روى عنه أبو العباس الأصم، وأنه هو حبشي بن عمرو الذي يروى عنه أبو بكر بن خزيمة النيسابوري والحسن بن حبيب الدمشقي.

ومن طريق طاهر ذكر ابن القيم في «إعلام الموقعين» هذا الحديث مرفوعاً «أوتروا بخمس أو سبع أو تسع أو بإحدى عشرة ركعة أو بأكثر من ذلك»، وجزم بصحة إسناده، واعتبره المثال الثالث والخمسين لرد السنة الثابتة الصحيحة المحكمة.

وأما الوقف فقال الحافظ ابن حجر: إن وقف من وقفه لا يضر. وقال السيوطي في «المصابيح في صلاة التراويح»: إن العلماء اختلفوا في عددها - أي اختلاف تنوع لاختلاف تضاد - ولو ثبت ذلك - أي التحديد - من فعل النبي ﷺ لم يختلف فيه كعدد ركعات الوتر وركعات الرواتب».

وقال العلامة الشيخ شبير أحمد العثماني في «فتح الملهم شرح صحيح مسلم»: «أما عدد الركعات فلم يحد رسول الله ﷺ فيه بحد لا يجوز تجاوزه، فهو على إطلاق قوله: «صلاة الليل مثنى مثنى»، وقوله:

«الصلاة خير موضوع، فمن استطاع أن يستكثر فليستكثر». رواه الطبراني في «الأوسط» عن أبي هريرة، قال العلقمي بجانبه: علامة الصحة.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية في الجزء الأول من «الفتاوي» ص ١٩١: «ثبت أن أبي بن كعب كان يقوم بالناس عشرين ركعة في رمضان، ويوتر بثلاث. فرأى كثير من العلماء أن ذلك هو السنة، لأنه قام بين المهاجرين والأنصار ولم ينكره منكر. واستحب آخرون تسعا وثلاثين ركعة، بناء على أنه عمل أهل المدينة القديم.

وقالت طائفة: قد ثبت في الصحيح عن عائشة أن النبي ﷺ لم يكن يزيد في رمضان ولا غيره على ثلاث عشرة ركعة، واضطربوا في الأصل لما ظنوه من معارضة الحديث الصحيح لما ثبت من سنة الخلفاء الراشدين وعمل المسلمين.

والصواب أن ذلك جميعه حسن كما نص على ذلك الإمام أحمد، وأنه لا يوقت في قيام رمضان عدد، فإن النبي ﷺ لم يوقت فيه عددا، وحينئذ فيكون تكثير الركعات وتقليلها بحسب طول القيام وقصره، فإن النبي ﷺ كان يطيل القيام بالليل، حتى قد ثبت عنه في الصحيح من حديث حذيفة أنه كان يقرأ في الركعة بالبقرة والنساء وآل عمران. فكان طول القيام يغني عن تكثير الركعات.

وأبي بن كعب لما قام بهم وهم جماعة واحدة، لم يمكن أن يطيل بهم القيام، فكثر الركعات ليكون ذلك عوضاً عن طول القيام، وجعلوا ذلك ضعفَ عدد ركعاته، فإنه كان يقوم بالليل إحدى عشرة ركعة أو ثلاث عشرة ركعة، ثم بعد ذلك كان الناس بالمدينة ضعفوا عن طول

القيام، فكثروا الركعات حتى بلغت تسعا وثلاثين».

وقال في ص ١٤٨ من هذا الجزء في «الفتاوى»: «كان النبي ﷺ قيامه بالليل هو وتره، يصلي بالليل في رمضان وغير رمضان إحدى عشرة ركعة، أو ثلاث عشرة ركعة. لكنه كان يطيلها، فلما كان ذلك يشق على الناس، قام بهم أبي بن كعب في زمن عمر بن الخطاب عشرين ركعة، يوتر بعدها ويخفف القيام، فكان تضعيف العدد عوضاً عن طول القيام، وكان بعض السلف يقوم أربعين، ركعة فيكون قيامها أخف ويوتر بعدها بثلاث، وكان بعضهم يقوم بست وثلاثين ركعة يوتر بعدها».

وفي «الاختيارات»: و «التراويح إن صلاها كمذهب أبي حنيفة والشافعي وأحمد عشرين ركعة، أو كمذهب مالك ستاً وثلاثين، أو ثلاث عشرة، أو إحدى عشرة فقد أحسن كما نص عليه الإمام أحمد لعدم التوقيت، فيكون تكثير الركعات وتقليلها بحسب طول القيام وقصره». انتهى.

فهذه نصوص العلماء الصريحة في عدم التحديد في التراويح، وبه يتبين بطلان دعوى الألباني: «أن من صلى التراويح أكثر من (إحدى عشرة ركعة) كمن صلى الظهر خمس ركعات وسنة الفجر أربعا، وكمن صلى بركوعين أو سجدات»!!!

ونعوذ بالله من التشويش وتجهيل السلف الصالح، ونسأله سبحانه العافية من ذلك، والتوفيق لما يحبه ويرضاه.

خلاصة البحث

يتلخص بحثنا هذا فيما يلي :

١ ـ صحة حديث يزيد بن خُصيفة الذي ثَبَت فيه صلاة الصحابة التراويح عشرين ركعة في عهد عمر بن الخطاب ثاني الخلفاء الراشدين الهادين المهديين، وأنه لا مطعن فيه بوجه من الوجوه، وأن أئمة العلم تلقوه بالقبول.

٢ ـ وأنه لا تعارض بينه وبين ما رواه مالك في «الموطأ» عن محمد بن يوسف.

٣ ـ وأن حديث عائشة ليس فيه تحديد لا للتراويح ولا لغيرها، من قيام الليل باتفاق العلماء المعتبرين، بل كلّ ذلك من النوافل المطلقة .

٤ ـ وأن إنكار زيادة التراويح على إحدى عشرة ركعة، ليس مذهب مالك والشافعي والترمذي والسيوطي، كما توهمه الألباني وعزاه إليهم في رسالته «في التراويح»، وأنه ادعاء باطل ترده النصوص الصريحة التي أوردناها.

٥ ـ وأن شيخ الإسلام ابن تيمية لم ينزه علياً عن إقرار زيادة التراويح على إحدى عشرة ركعة كما زعمه الألباني.

فالواجب ـ على من أراد أن يكتب بحثاً علمياً ـ التثبُّت قبل كتابته وأمانتُه وتجرُّده فيما يكتبه.

وختاماً نسأل الله لنا وللألباني التوفيق، وهو حسبي ونعم الوكيل،

تعقب لبعض أغلاط الألباني[1]

بقلم إسماعيل الأنصاري

قرأنا في رسالة «تحذير الساجد من اتخاذ القبور مساجد» للألباني كلمة حول صنيع الشيخ العلامة سليمان بن عبدالله بن محمد بن عبد الوهاب في «حاشية المقنع»، رأينا من أداء واجب ذلك الإمام أن نتعقبها بعد سردها بما هو الصواب، إحقاقاً للحق وإبطالاً للباطل، فنقول وبالله التوفيق وهو حسبي ونعم الوكيل:

قال الألباني في الرسالة المذكورة ص ٢٦ تعليقاً على حديث جابر في النهي عن تجصيص القبور والقعود عليها والبناء عليها: «وقول الشيخ سليمان حفيد محمد بن عبدالوهاب رحمهم الله في حاشيته على «المقنع» ١٢٥/١/٢٢ م «متفق عليه» وهَمٌ منه، ثم عزاه ص ٢٨١ لمسلم وحده فأصاب، وله من مثل هذا التخريج أوهامٌ كثيرة جدا تجعل الاعتماد عليه في التخريج غير موثوق به، وأنا أضرب على ذلك بعض الأمثلة الأخرى.

---

(١) وهذا تعقب آخر لبعض أغلاط الألباني، نشرته مجلة الحج التي تصدر في مكة المكرمة، في سنتها ١٤ في الجزء الأول ١٦ رجب ١٣٧٩، رأينا إلحاقه هنا لما له من صلة بكشف بعض أغلاط الألباني وادعاءاته. والله ولي التوفيق.

أولا: قـال ص ٢٠ روى جابـر رضي الله عنه أن النبي ﷺ قـال: «ولا تنتفعوا من الميتة بشيء» رواه الدارقطني باسناد جيد.

وهذا حديث ضعيف وفي الصحيح ما يعارضه، وعزوه للدارقطني وهم لم أجد من سبقه إليه.

ثـانيا: قـال ص ٢٨ «لقولـه ﷺ من استنجى من ريح فلس منـا» رواه الطبراني في «معجمه الصغير».

قلت: وليس في «المعجم»، وأنا من أخبر النـاس به والحمـد لله، فـإني كنت خدمتـه ورتبته عـلى مسانيـد الصحابـة، ووضعت له فهـرساً جامعاً لأحاديثه.

ثـالثـا قـال: ص ٢٩ قـال النبي ﷺ «لخلوف فم الصـائم» رواه الترمذي.

قلت: وهو في «البخاري».

هذه عبارة الألباني حول ذلك الإمام، ونحن دفـاعاً عنـه وإحقاقـاً للحق نقول:

أما حديث جابر رضي الله عنـه «نهى النبي ﷺ أن يجصص القبر، وأن يُقعـد عليه وأن يبني عليـه، فليس في ص ١٢٥ من حاشيـة «المقنع» طبعة المطبعـة السلفية التي اعتمـدها الألبـاني ولم تتعرض لـه الحاشيـة في ذلـك الموضـع أصلا، بـل إنمـا هـو في ص ٢٨١ من الجـزء الأول ذكـره الشيخ سليمان وقال: «رواه مسلم والترمـذي وزاد: «وأن يكتب عليها، وقال: حديث حسن صحيح».

فتبـين من هذا وهم الألباني في هذا التـوهيم وفي اقتصـار الشيـخ

سليمان على عزوه لمسلم، فإنه قد عزاه إليه وإلى الترمذي.

وأما حديث «لا تنتفعوا من الميتة بشيء» ففي «المغني» للموفق و «شرح الكبير» لشمس الدين أبي الفرج عبدالرحمن ما نصه «روى أبو بكر الشافعي بإسناده عن أبي الزبير عن جابر أن النبي ﷺ قال: «لا تنتفعوا من الميتة بشيء». وإسناده حسن، وقد أقرهما الحافظ ابن حجر على هذا التحسين في «التلخيص الحبير»، وتبعه الشوكاني في «نيل الأوطار» وذكر له رواية عند ابن وهب فيها زمعة وهو ضعيف.

فليس من اللائق للألباني تضعيف حديث حسن بوجود طريق له أخرى ضعيفة، فإن ذلك خلاف ما قرره أئمة الفن!

وأما دعوى معارضة الحديث المذكور لما في «الصحيح»، فغير قائمة على أساس مادام هذا الحديث عاماً والأحاديث التي ظنها الألباني مخالفة له خاصة، ولا ينبغي الإقدام على رد الأحاديث الثابتة، بمجرد دعوى المعارضة للأحاديث الصحيحة كما بينه الحافظ ابن حجر في «القول المسدد في الذب عن مسند الإمام أحمد»، قال: «كيف يدعى الوضع على الأحاديث الصحيحة بمجرد هذا التوهم؟! ولو فتح هذا الباب لرد الأحاديث لادُّعي في كثير من الأحاديث البطلان، ولكن يأبى الله ذلك والمؤمنون». وقال أيضاً: لا ينبغي الإقدام على الحكم بالوضع إلا عند عدم إمكان الجمع، ولا يلزم من تعذر الجمع في الحال ألا يمكن بعد ذلك، وفوق كل ذي علم عليم. وطريق الورع في مثل هذا أن لا يَحكم على الحديث بالبطلان، بل يتوقف فيه إلى أن يظهر لغيره مالم يظهر له».

وقال ابن حزم في «المحلى» ضمُّ أقواله عليه الصلاة والسلام بعضها إلى بعض فرض، ولا يحل ضرب بعضها ببعض، لأنها كلها حق

من عند الله عز وجل، قال الله تعالى ﴿وما ينطقُ عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى﴾ وقال: ﴿ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾.

وأما عزو الحديث إلى الدارقطني، فإنما نقله الشيخ سليمان عن «المبدع»، واستناد الألباني في توهيم ذلك إلى أنه لم يجد من سبقه إليه غير ناهض، إذ لا يخفي مابين عدم وجود الشيء وعدم الشيء من البون الكبير، لاسيما ومؤلفات الدارقطني كثيرة، ليس في وسع الألباني تتبعها حتى يقابل نفيه بإثبات صاحب «المبدع».

مع أن حديث ابن عكيم عند الدارقطني يشهد لهذا الحديث، وقد صححه ابن حبان وابن حزم في «المحلى»، ونَقَل ابن القيم عن طائفة من أهل العلم أنه محفوظ، وتعقَّبَ الحافظُ ابن حجر في «فتح الباري» أهم العلل التي عُلل بها، وارتضى هو ومن قبله الجمع بينه وبين أحاديث الدباغ بأن الإهاب هو الجلد الذي لم يُدبغ، وأحاديث الدباغ تدل على الاستمتاع بعد الدبغ.

والمقصود أن حديث ابن عكيم عند الدارقطني، وأن معناه ومعنى حديث جابر واحد. فما دام الأمر كذلك، فلنا أن نقول: إن من عزا حديث جابر إلى الدارقطني، إنما أراد الأصل إن لم يكن موجوداً عند الدارقطني بهذا اللفظ، كما أجيب بمثله عن الإمام البيهقي، فيما وقع له في ذلك من عزو كثير من ألفاظ أحاديث لا توجد في «الصحيحين» إليهما.

وأما حديث «من استنجى من ريح فليس منا»، فقد قال الموفق في «المغني»: رواه الطبراني في «معجمه الصغير»، وتبعه شمس الدين في

«الشرح الكبير»، فليست المسئولية خاصة بالشيخ سليمان في شيء سبقه إليه هذان الإمامان، كما لا نستجيز رد إثبات أئمة العلم بمجرد سقوطه في نسخة لم تعرض على الأصول الصحيحة، ولا على حافظ متقن.

وطريقة العالم المنصف في مثله أن يقول: ليس في النسخة التي وقفت عليها، لا أن ينفيه نفياً جازماً! وقد روى ابن عبدالبر في «جامع بيان العلم وفضله» عن معمر أنه قال: «لو عُورض الكتاب مائة مرة، ما كاد يسلم من أن يكون فيه سقط أو خطأ».

وأما حديث «لخلوف فم الصائم» فعزوه إلى الترمذي غير قادح، فإن التقيد بهذه القيود الاصطلاحية مما لا تبلغ درجته أن يكون سبباً في الطعن على إمام من أئمة الدعوة إلى الله تعالى، ولو أخذنا بهذه القيود لاستدركنا على الألباني اقتصاره على البخاري دون مسلم، فإن الحديث متفق عليه، ودرجة المتفق عليه حسب قواعد المصطلح فوق درجة ما انفرد به البخاري، فلماذا يقتصر على قوله «وهو في البخاري» ولم يتعرض لكونه متفقاً عليه.

فبهذا يتبين أن الحق مع الشيخ سليمان في هذه الأحاديث التي انتقد الألباني صنيعه فيها، مع أنا لو فرضنا أنه وهم في أربعة أحاديث، فليس من اللائق التعبير فيه بأنه غير موثوق به!! فإن ما غلط فيه كثير من أئمة العلم أكثر من ذلك، وكل قائل يؤخذ من قوله ويرد إلا رسول الله ﷺ، وليس تتبع المسائل المستشنعة من عادة أهل العلم! كما بينه ابن القيم في «جلاء الأفهام»، وقال في «المدارج»: لو كان كل من أخطأ أو غلط تُرك جملة وأهدِرَت محاسِنُه، لفَسَدت العلوم والصناعات والحِكَمَ، وتعطلت معالمها.

هذا لو فرضنا أنه أخطأ، فكيف والصوابُ معه؟! وبهذا ينتهي الكلام على هذه الأحاديث.

وزيادة للفائدة استحسنا أن نذكر شيئا من ترجمة هذا الإمام فنقول: قال ابن بِشْر في «عنوان المجد»: «كان رحمه الله تعالى آية في العلم، له المعرفة التامة في الحديث ورجاله، وصحيحه وحسنه وضعيفه، والفقه والتفسير والنحو، وكان آمراً بالمعروف ناهياً عن المنكر، لا تأخذه في الله لومة لائم، فلا يتعاظم رئيساً في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا يتضاعف ضعيفاً أتى إليه يطلب فائدة أو يستنصره.

وكانت له مجالس كثيرة في التدريس، وصنَّف ودرَّس وأفتى، وضُربَ به المثلُ في زمانه بالمعروف، وكان حسن الخط ليس في زمانه من يكتب بالقلم مثله، صنَّف شرح كتاب التوحيد لجده محمد ولكنه لم يكمله، وصنف غير ذلك نبذاً عديدة أصولية وفقهية ونصائح دينية، أخذ العلم عن أبيه عبدالله والشيخ حَمَد بن ناصر بن معمر، وأخذ العربية عن الشيخ حسين بن غنام وغيره، وأخذ عنه عددٌ كثير من أهل الدرعية وغيرهم». انتهى ما أردنا نقله من كلام ابن بشر، وبه ينتهي المقصود وبالله التوفيق، وهو حسبي ونعم الوكيل.

ثم بعد انتهائنا من هذا البحث وقفنا في «طبقات الشافعية» للتاج ابن السبكي على بعض أوهام في العزو، كانت في كتاب «الإمام» لابن دقيق العيد، ومع ذلك قال التاج ابن السبكي الذي ذكرها «لم ندرك أحداً من مشايخنا يختلف في أن ابن دقيق العيد، هو أستاذ زمانه علماً وديناً»، وأثنى ثناءً عليه عظيما، قال التاج ابن السبكي: «اعلم أن الشيخ تقي

الدين رضي الله عنه تُوفي ولم يبيض كتابه «الإلمام»، فلذلك وقعت فيه أماكن على وجه الوهم وسبق القلم .

منها: قال في حديث مطرف عن أبيه «رأيت النبي ﷺ وفي صدره أزيز كأزيز المِرْجَل من البكاء»: إنَّ مسلما أخرجه. وليس هو في مسلم وإنما أخرجه النسائي والترمذي في «الشمائل»، ولأبي داود «كأزيز الرجاء».

ومنها: قال في باب صفة الصلاة: وعن وائل بن حجر قال: «صليت مع النبي ﷺ فكان يسلم عن يمينه السلام عليكم ورحمة الله وبركاته، حتى يُرى بياض خده الأيمن، وعن يساره السلام عليكم ورحمة الله وبركاته حتى يُرى بياض خده الأيسر»: إن أبا داود خرجه. وليس في كتاب أبي داود ولا في شيء من الكتب الستة هذه الزيادة، من طريق وائل، وهي (حتى يُرى بياض خده الأيمن وحتى يُرى بياض خده الأيسر). وهو من طريق ابن مسعود في النسائي، وفي أبي داود وليس عنده (الأيمن والأيسر).

ومنها: في حديث ابن مسعود في السهو، جعل لفظَ مسلم لفظَ أبي داود، ولفظَ أبي داود لفظَ مسلم.

ومنها: في صلاة العيدين عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن النبي ﷺ كبَّر في العيدين في الأولى سبعاً الحديث. ذكَرَ أن الترمذي أخرجه، وهذا الحديث إنما يرويه كثير بن عبدالله عن أبيه عن جده وهو في الترمذي هكذا.

ومنها: فى الكفن وروى النسائي عن أبي سعيد الخدري حديثاً

فيه: وقال رسول الله ﷺ إذا ولى أحدكم أخاه فليحسن كفنه. ثم قال: «أخرجه أبو داود». وهذا الحديث ليس هو عن أبي سعيد، ولا أخرج هذا أبو داود من حديث أبي سعيد، وإنما هذا اللفظ للترمذي من حديث قتادة، والذي في أبي داود من حديث جابر، ولفظه «إذا كفَّن أحدكم أخاه فليحسن كفنه»، ونحو هذا اللفظ في مسلم والنسائي من حديث جابر، لا من حديث أبي سعيد.

ومنها في فصل في حمل الجنازة وعن عائشة عن النبي ﷺ قال: كسر عظم الميت ككسره حياً ذكَرَ أن مسلماً خرَّجه، وإنما أخرجه أبو داود.

ومنها: حديث بهز بن حكيم عن أبيه عن جده في السائمة في الزكاة، ذكر أن الترمذي خرجه وليس فيه.

ومنها: في أواخر فصل في شروط الصوم «أخرجه الأربعة وهذا لفظ الترمذي، ثم قال: حسن غريب. ثم قال: ولا أراه محفوظاً، وهذا يقتضي أن قوله ولا أراه محفوظاً من كلام الترمذي، والذي في الترمذي «وقال محمد ولا أراه محفوظا».

ومنها: حديث الصعب بن جثامة «لا حِمَى إلا لله ولرسوله» ذكر أنه متفق عليه، وليس هو في مسلم، وإنما هو من أفراد البخاري.

ومنها: في باب الولي ذكَرَ أن رواية زياد بن سعد عن عبدالله: «الثيِّب أحق بنفسها»، عند الدارقطني: ورواية زياد بن سعد عن عبدالله في مسلم بهذا اللفظ، وإضافته إلى مسلم أولى، وهذا ليس باعتراض ولكنه فائدة جليلة».

انتهى المقصود من كلام التاج، وبه يتبيَّنُ أنَّ وهَمَ إمام من الأئمة في عزو الحديث إلى غير مخرجه، لا يؤثر في إمامته، هذا على فرض أن ما وقع في حاشية «المقنع» من ذلك القبيل، وإلا فالحق أن الصواب مع الشيخ سليمان في كلامه على الأحاديث التي تكلم عليها الألباني، كما بيناه فيما تقدم، والله سبحانه ولي التوفيق، وهو حسبي ونعم الوكيل.

المحتـويات

الموضوع	الصفحة
فاتحة الكتاب	٥
ذكر حديث يزيد بن خصيفة وبيان من صححه من أئمة العلم	٧
مستندات الألباني في تضعيفه	٨
الجواب عن مستندات الألباني	١١
بيان أن التراويح من النوافل المطلقة	٢٨
خلاصة البحث	٣٧
تعقب لبعض أنماط الألباني	٣٨

إباحة التحلي بالذهب المحلق للنساء

والرد على الألباني في تحريمه

تأليف فضيلة الشيخ

إسماعيل بن محمد الأنصاري



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

وبعد:

فهذه صفحات كتبتها في مسألة فَرَغ منها أهل العلم المعتبرون، وهي مسألة: جواز التحلي بالذهب للنساء محلَّقاً وغير محلَّق، كما يراه الباحث في أقوالهم الصريحة التي سننقلها، وهي غنية عن البيان.

وإنما دعاني إلى الكتابة فيها ما ذهب إليه الشيخ ناصر الدين الألباني في كتابه « آداب الزفاف » من تحريم التحلّي بالذهب المحَلَّق على النساء، وإباحة غير المحَلَّق لهنَّ، فصار بذلك مخالفاً إجماع المسلمين؛ إذ جماهير السلف على إباحة الذهب للنساء محلَّقاً وغير محلَّق، ونُقِل عن أبي هريرة والحسن البصري أنهما مَنَعا بنتَيْهما من الذهب مطلقاً، إما على سبيل الورع، أو لدفع الخيلاء والفخر، أو لغير ذلك[1]. ولم ينقل عن أحد من السلف القول بالتفرقة بين المحلق وغير المحلق الذي زعمه، الألباني!.

---

(١) قال الذهبي في « سِير النبلاء » ٢/٤٥١ « معمر عن أيوب عن محمد أن أبا هريرة قال لابنته: لا تلبسي الذهب، فإني أخشى عليك اللهب. هذا صحيح عن أبي هريرة، وكأنه كان يذهب إلى تحريم الذهب على النساء أيضا، أو أن المرأة إذا كانت تختال في لبس الذهب =

وقد حاولنا إرجاعه إلى الصواب بإرسال صورة إليه من تعقيبي على رأيه هذا، قبل نشره في « مجلة المنهل » الغرّاء التي تصدر في جُدَّة.

ولكن رفض الرجوع عن رأيه، وأصر عليه، وتعقَّبني بكلام طويل غير متَّزن، يعيرني فيه تارة باتباع جمهور أهل العلم، ويصفني لذلك على سبيل النقد بأني (جمهوري) ويعيرني تارة بتقليدي المحدثين في أقوالهم في درجات الأحاديث!.

وقد رأيت إخراج هذا البحث في كتاب مستقل، لئلا يغترّ بكلام الألباني مَن هو خالي الذهن مِن حكم هذه المسألة ، فيقع فيما وقع فيه الألباني من الشذوذ ومخالفة الإجماع !.

وقد هذَّبته وأضفت إليه الإجابة عما يستحق الجواب عنه في تعقيبه عليَّ، مُعْرِضاً عما سواه مما لاصلة له بالبحث؛ وسميته « إباحة التحليّ بالذهب المحلَّق للنساء والردّ على الألباني في تحريمه ».

ورتبته على مقدمة وستة أبواب.

المقدمة في دلالة الكتاب والسنة الصحيحة على جواز تحلي النساء بالذهب المحلَّق، ونقل الإجماع على ذلك.

الباب الأول في ذكر ما استدل به الألباني لتحريم الذهب المحلَّق على النساء، والجواب عنه.

الباب الثاني في الجواب عما أورده على مسلك الإجماع في المسألة.

= وتفخر فإنه يحرم، كما فيمن جَرَّ ثوبه خيلاء ». أ. هـ.

وسيأتي في آخر الجواب الإجمالي الجواب عما نقل عن الحسن من منعه الذهب مطلقاً على النساء، وأنه احتج بخبر مرسل لا حجة فيه، كما قاله ابن حزم.

الباب الثالث في الجواب عما أورده على مسلك النسخ في المسألة .

الباب الرابع في ما أورده على مسلك تقييد الوعيد في تحلِّي المرأة بالذهب بمن لم تؤدّ زكاته، أو مَن أظهرته ، والجواب عنه .

الباب الخامس في استدلاله لإباحة الذهب غير المحلّق بحديث « النهي عن لبس الذهب إلا مقطعاً » والجواب عنه.

الباب السادس في ردّ ما أورده على ما صح من لبس عائشة رضي الله عنها الخواتيم من الذهب.

والله أسأل التوفيق والسداد، وأن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، وهو حسبي ونعم الوكيل.

١٦/٤/١٣٩٤ هـ.

إسماعيل الأنصاري

مقدمة

في دلالة الكتاب والسنة الصحيحة على جواز تحلي النساء بالذهب المَحَلَّق، ونقل الإجماع على ذلك.

قال الله سبحانه وتعالى في حق النساء: ﴿ **أَوَ مَنْ يُنَشَّأُ في الحِلْيـة وهو في الخصام غير مبين** ﴾.

فبيّن سبحانه حاجة النساء الأصلية إلى التحلِّي بالذهب وغيره من أنواع الحلي، وأنهن ينشأن عليه، وأن ذلك من دواعي أنوثتهن. وأباح لهن الحلية بإطلاق، فدخل في ذلك الذهبُ المحلَّق وغير المحلَّق، وكان هذا موضع الاستدلال من هذه الآية الكريمة لحل الذهب مطلقاً للنساء.

يدل على ذلك ما جاء عن ابن عباس وأبي العالية ومجاهد رضي الله عنهم في تفسيرها. فقد أخرج عبد بن حميد عن ابن عباس أنه قال في هذه الآية: «هنَّ النساء، فرَّقَ بين زيِّهنّ وزي الرجال، ونقصَهن من الميراث وبالشهادة، وأمرهن بالقعدة، وسماهن الخوالف».

وأخرج أيضا عن أبي العالية أنه سئل عن الذهب للنساء فقال: لابأس به يقول الله تعالى: ﴿ **أو من ينشأ في الحلية. .** ﴾.

وقال عبدالرزاق في «تفسيره» أخبرنا الثوري عن علقمة بن مرثد عن مجاهد قال: ذكرت له أنهم يقولون من تحلَّى بخَرْبَصِيْصَة - يعني صغيرة - فقال مجاهد: رُخص للنساء في الذهب والحرير، ثم تلا هذه

الآية. يعني قول الله تعالى: ﴿ أو من ينشأ في الحلية. . ﴾.

وجاء في إباحة الذهب المحلَّق وغير المحلَّق للنساء أحاديث كثيرة تلقتها الأئمة بالقبول من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة والظاهرية، وقدمتها على ما سواها، لأنها كانت أقرب إلى القرآن، وأشهر وأصح.

وحَكى الإجماع على مضمونها: الجصاص في « أحكام القرآن » والكيا الهرَّاسي ـ كما في تفسير القرطبي ـ والبيهقي في « السنن الكبرى » والنووي في « المجموع » وابن حجر في « فتح الباري » والهيتمي في « الزواجر عن اقتراف الكبائر » والسندي في حاشيته على « سنن النسائي ».

قال الجصاص في تفسير قول الله تعالى: ﴿ أو من ينشأ في الحلية ﴾ بعد أن ذكر حديثاً عن عائشة في منع ربط المسك بشيء من الذهب، وحديثاً عن أبي هريرة في الوعيد على التطويق والتسوير واتخاذ القرط، قال ٤/٤٧٧: « الأخبار الواردة في إباحته للنساء عن النبي ﷺ أظهر وأشهر من أخبار الحظر، ودلالة الآية أيضاً ظاهرة في إباحته للنساء، وقد استفاض لبس الحلي للنساء من لدن النبي ﷺ والصحابة إلى يومنا هذا من غير نكير من أحد عليهن؛ ومثل هذا لا يعترض عليه بأخبار الآحاد ».

وقال الكيا الهراسي بعد ما أورد قول مجاهد: « رُخص للنساء في الذهب والحرير » استدلالاً بهذه الآية، قال: « فيه دلالة على إباحة الحلي للنساء، والإجماعُ منعقد عليه، والأخبار فيه لا تحصر » أهـ. ذكر ذلك عنه القرطبي في «تفسيره» ١٦/٧١ ـ ٧٢.

وقال البيهقي في « السنن الكبرى » ١٤٢/٤ بعد ما أورد حديث أبي هريرة المرفوع: « من أحب أن يحلِّق. . » الخ، وحديثَ أسماء بنت يزيد المرفوع : « أيّما امرأة تقلَّدت قلادة من ذهب. . » وحديث ثوبان في شأن بنت هبيرة، وذكر أحاديث في الإباحة قال: « فهذه الأخبار أي في الإباحة وما في معناها تدل على إباحة التحلِّي بالذهب للنساء، واستدللنا بحصول الإجماع على إباحته لهن، على نسخ الأخبار الدالة على تحريمه فيهن خاصة » أ هـ.

وقال النووي في « المجموع » ٤٤٢/٤: « يجوز للنساء لبس الحرير والتحلي بالفضة وبالذهب، بالإجماع للأحاديث الصحيحة ».

وقال أيضاً ٤٠/٦: « أجمع المسلمون على أنه يجوز للنساء لبس أنواع الحلي من الفضة والذهب جميعاً، كالطوق والعقد والخاتم والسِّوار والخلخال والتعاويذ والدمالج والقلائد والمخانق، وكل ما يتخذ في العنق وغيره، وكل ما يعتدن لبسه، ولا خلاف في شيء من هذا » أ هـ.

وقال في « شرح صحيح مسلم » في «باب تحريم خاتم الذهب على الرجال، ونسخ ما كان من إباحته في أول الإسلام »: « أجمع المسلمون على إباحة خاتم الذهب للنساء ».

وقال الحافظ ابن حجر العسقلاني في شرح حديث أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه: «نهى عن خاتم الذهب. .» الحديث، قال ٣١٧/١٠ طبعة المطبعة السلفية: «النهي عن خاتم الذهب أو التختم به: مختص بالرجال دون النساء، فقد نُقل الإجماع على إباحته للنساء» .

وأيد الحافظ ابن حجر ذلك بما أخرجه ابن أبي شيبة من حديث

عائشة رضي الله عنها « أن النجاشي أهدى للنبي ﷺ وسلم حلية فيها خاتم من الذهب فأخذه وإنه لمعرض عنه، ثم دعا أمامة بنت بنته فقال: تحلَّي به ». أ هـ.

وقال الفقيه ابن حجر الهيتمي في بحثه في الكبيرة السادسة بعد المائة، وهي تحلي الذكر البالغ العاقل بذهب كخاتم أو فضة غير خاتم، قال ص ١٢٥ : « وابن حبان ـ أي وأخرج ابن حبان في صحيحه ـ: « ويل للنساء من الأحمرين : الذهب والمعصفر » وأبو الشيخ وغيره: « أُريت أني دخلت الجنة فإذا أعالي أهل الجنة الفقراء وذراري المؤمنين، وإذا ليس فيها أحد أقل من الأغنياء والنساء فقيل لي: أما الأغنياء فإنهم على الباب يحاسبون ويمحصون؛ وأما النساء فألهاهنّ الذهب والحرير. . » الحديث. وبه يعلم معنى قوله « ويل للنساء » في الحديث قبله، أي: إن هذين سبب للهوهنّ وإعراضهن عن الخير، وليس المراد به ظاهره، لأنهما حلالان لهن إجماعاً ». أ هـ.

وقال الإمام السندي في « حاشيته على سنن النسائي » ١٥٧/٨ بعد أن ذكر قول السيوطي في « حاشيته على النسائي »: « حكى النووي في شرح مسلم إجماع المسلمين على ذلك » ـ أي نسخ الحظر بحديث « إن هذين حرام على ذكور أمتي حلّ لإناثها قال السندي: « قلت: ولولا الإجماع لكان الظاهر أن يقال أولاً: كان الذهب حلالاً للكل، ثم حُرّم على الرجال فقط، ثم حُرم على النساء أيضاً.

وقولُ ابن شاهين: إنه كان أولاً حلالاً للكل، ثم أبيح للنساء دون الرجال: باعتبار النسخ مرتين.

مـع أن العلماء على أنـه إذا دار الأمر بـين نسخ واحـد ونسخـين، لايحكم بنسخـين، فإن الأصل عدم النسخ، فتقليله أليق بالأصل، لكن الإجماع هنا داعٍ إلى اعتبار النسخين » أهـ.

فالمسألة لا تحتاج إلى رأي الألباني بعد هذا!.

الباب الأول

في ذكر ما استدل به الألباني لتحريم الذهب المحلق على النساء، والجواب عنه.

قال الألباني ص ٣٩ من الرسالة المذكورة « آداب الزفاف » تحت عنوان « تحريم خاتم الذهب ونحوه على النساء »: اعلم أن النساء يشتركن مع الرجال في تحريم خاتم الذهب عليهم، ومثله السوار والطوق من الذهب، لأحاديث خاصة وردت فيهن، فيدخلن لذلك في بعض النصوص المطلقة التي تقيَّد بالرجال، مثل الحديث المتقدم آنفاً ـ يريد بالحديث المتقدم : حديث البراء بن عازب رضي الله عنه «نهى رسول الله ﷺ عن خاتم الذهب» . ثم قال الألباني : وإليك الآن ما صح من الأحاديث المشار إليها :

١ ـ « من أحب أن يحلق حبيبه بحلقة من نار، فليحلقه حلقة من ذهب، ومن أحب أن يطوق حبيبه طوقاً من نار، فليطوّقه طوقاً من ذهب . . ومن أحب أن يسوّر حبيبه سواراً من نار فليطوّقه طوقاً ـ وفي رواية : فليسوره سواراً من ذهب، ولكن عليكم بالفضة فالعبوا بها، العبوا بها، العبوا بها» .

٢ ـ عن ثوبان رضي الله عنه قال جاءت بنت هبيرة إلى النبي ﷺ وفي يدها فَتَخ من ذهب ـ أي خواتيم كبار ـ فجعل النبي ﷺ يضرب

يدها بعُصَيّة معه يقول لها: « أيسرّك أن يجعل الله في يدك خواتيم من نار ؟ » فأتت فاطمة تشكو إليها. قال ثوبان: فدخل النبي ﷺ على فاطمة، وأنا معه وقد أخذت من عنقها سلسلة من ذهب فقالت: هذا أهدى لي أبو حسن - تعني زوجها علياً رضي الله عنه - وفي يدها السلسلة، فقال النبي ﷺ: « يا فاطمة أيسرك أن يقول الناس: فاطمة بنت محمد في يدها سلسلة من ذهب؟! » ثم عَذَمها عذماً شديداً[1] وخرج ولم يقعد، فعمدت فاطمة إلى السلسلة فباعتها فاشترت بها نَسَمَة فأعتقتها. فبلغ ذلك النبي ﷺ فقال: « الحمد لله الذي نجّى فاطمة من النار ».

٣ - عن أم سلمة زوج النبي ﷺ قالت: جعلَت شعائر من ذهب في رقبتها فدخل النبي ﷺ فأعرض عنها، فقالت: ألا تنظر إلى زينتها. فقال: « عن زينتكِ أعرض » قالت: فأقبل عليَّ بوجهه - قال: زعموا أنه قال: - « ما ضرَّ إحداكن لو جعلَت خُرصاً من وَرِق ثم جعلته بزعفران ».

هذه عبارة الألباني في تلك الرسالة، وقد أضاف إلى ذلك تأييد الحديث الأول بما اعتبره شاهداً له من حديث أبي موسى أو أبي قتادة - هكذا على الشك - عند الإمام أحمد بلفظ « حبيبته » بصيغة التأنيث .

وذكر أن لحديث أم سلمة شاهدين موصولين: أحدهما عن أبي هريرة رضي الله عنه عند النسائي وأحمد، والآخر عن أسماء بنت يزيد عند أحمد.

---

(١) أي لامها لوماً شديداً.

ثم قال في تعليقه على هذه الأحاديث: وفي هذا الحديث ـ أي حديث أم سلمة المتقدم ـ وما قبله: دلالة واضحة على ما ذكرنا، من تحريم السوار والطوق والحلقة من الذهب على النساء، وأنهن في هذه المذكورات كالرجال في التحريم، وإنما يباح لهن ما سوى ذلك من الذهب المقطع، كالأزرار والأمشاط ونحو ذلك . "

قال: ولعل هذا هو المراد بحديث النسائي وأحمد: « نهى رسول الله ﷺ عن لبس الذهب إلا مقطعاً » وسنده صحيح . وعليه فهو خاص بالنساء. والله أعلم.

هذا ما أدلى به الألباني في الموضوع، ووفاءً بما وعدنا من الإجابة عن هذه النصوص إجمالاً وتفصيلاً نقول:ـ

أما الجواب المجمل عن هذه النصوص التي ورد فيها الوعيد على تحلِّي النساء بالذهب، فنسرد فيه مما بيّنه أئمة الحديث والفقه ما يلي:

١ ـ قال الحافظ المنذري في «الترغيب والترهيب» في هذه الأحاديث: « تحتمل وجوهاً من التأويل »:

أحدها : أن ذلك منسوخ، فإنه قد ثبت إباحة تحلي النساء بالذهب.

والثاني: أن هذا في حق من لا تؤدي زكاته دون من أدتها، ويدل على هذا حديث عمرو بن شعيب وعائشة وأسماء رضي الله عنهم ».

ثم بعد ما ذكر اختلاف العلماء في زكاة الحلي قال:

الثالث: أنها في حق من تزيّنت به وأظهرته. ويدل لهذا ما رواه النسائي وأبو داود عن ربعي بن حراش، عن امرأته، عن أخت حذيفة

أن رسول الله ﷺ قال: « يا معشر النساء، أمَا لكُنَّ في الفضة ما تحلين به، أمَا إنه ليس منكن امرأة تتحلَّى ذهباً تظهره إلا عُذِّبت به ».

وأخت حذيفة: اسمها فاطمة، وفي بعض طرقه عند النسائي: عن ربعي عن امرأته عن أختٍ لحذيفة، وكان له أخوات أدركن النبي ﷺ.

وقال النسائي: « باب الكراهية للنساء في إظهار الحلي والذهب » ثم صدّره بحديث عقبة بن عامر أن رسول الله ﷺ كان يمنع أهله الحلية والحرير ويقول: « إن كنتم تحبون حلية الجنة وحريرها، فلا تلبسوها في الدنيا ».

وهذا الحديث رواه الحاكم أيضا وقال: صحيح على شرطهما. أ هـ.

يقول كاتب هذه السطور: تعقبه الذهبي بأن فيه أبا عشانة .

الرابع: من الاحتمالات: أنه إنما مَنَع منه في حديث الأسورة والفتخات لما رأى من غلظة، فإنه مظنة الفخر والخيلاء، وبقية الأحاديث محمولة على هذا.

وفي هذا الاحتمال شيء، ويدل عليه ما رواه النسائي عن عبدالله بن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ « نَهى عن لبس الذهب إلا مقطّعاً ». وروى أبو داود والنسائي أيضاً عن أبي قلابة عن معاوية بن أبي سفيان أن رسول الله ﷺ « نهى عن ركوب النمار[1] وعن

---

(١) النمار جمع نمر وهو الوحش المعروف، ويجمع أيضا على نمور. والمراد هنا: نهى عن ركوب ما يصنع من جلود النمار .

لبس الذهب إلا مقطعاً » وأبو قلابة لم يسمع من معاوية، لكن روى النسائي أيضاً عن قتادة عن أبي شيخ أنه سمع معاوية، وذكر نحوه، وهذا متصل، وأبو شيخ ثقة مشهور. انتهى كلام المنذري.

قلت: وسيأتي إن شاء الله ما في كلام المنذري على حديث معاوية عند الكلام عليه.

٢ ـ وقال الحافظ البيهقي في «السنن الكبرى» بعد ما ساق من أحاديث الوعيد حديث أبي هريرة: « من أحب أن يحلِّق حبيبه. . . » الحديث، وحديث أخت حذيفة المتقدم، وحديث أسماء من رواية محمود بن عمرو، وحديث ثوبان في قضية بنت هبيرة، قال البيهقي بعد ما ساق هذه النصوص بأسانيدها ومتونها: « باب سياق أخبار تدل على إباحته للنساء » ثم بعد ما ساق بعض أحاديث الإباحة التي نسردها إن شاء الله فيما بعد، قال: « هذه الأخبار وما في معناها تدل على إباحة التحلي بالذهب للنساء، واستدللنا بحصول الإجماع على إباحته لهن، على نسخ الأخبار الدالة على تحريمه فيهن خاصة ». أ هـ.

وقال ابن حزم في «المحلى»: « والحاكم على كل ذلك ـ أي أحاديث الوعيد ـ هو ما رويناه من طريق أحمد بن شعيب ـ يعني النسائي صاحب السنن ـ قال أخبرنا عمرو بن علي، حدثنا يحيى ـ هو ابن سعيد القطان ـ ويزيد ـ هو ابن زريع ـ ومعتمر ـ هو ابن سليمان التيمي ـ وبشر بن المفضَّل، قالوا كلهم : حدثنا عبيدالله بن عمر عن نافع مولى ابن عمر، عن سعيد بن أبي هند، عن أبي موسى الأشعري أن رسول الله ﷺ قال: « إن الله أحل لإناث أمتي الحرير والذهب، وحرّمه على ذكورها ».

ثم ذكر ابن حزم أنه رواه أيضاً من طريق حماد بن سلمة، عن عبيد الله بن عمر، بإسناده قال: ورويناه أيضاً من طريق سعيد بن أبي عَروبة ومعمر كلاهما عن أيوب السَّختياني عن نافع، بإسناده، وذكر الحرير والذهب.

قال ابن حزم: وهو أثر صحيح، لأن سعيد بن أبي هند ثقة مشهور، روى عنه نافع وموسى بن ميسرة.

ثم استدل ابن حزم بما عند أبي داود عن عبدالله بن عمر أن رسول الله ﷺ: «نهى النساء في إحرامهن عن القُفَّازَين والنِّقاب وما مسّ الورس أو الزعفران من الثياب. قال: ولتلبس بعد ذلك ما أحبّت من ألوان الثياب معصفراً أو خزّاً أو حلياً أو سراويل أو قميصاً أو خفّاً».

قال ابن حزم: فعمّ رسول الله ﷺ لها جميع الحلي، ولو كان الذهب حراماً عليهن، لبيّنه ﷺ بلا شك، فإذ لم ينص على منعه فهذا حلال، وبالله تعالى التوفيق، قال: وبهذا تقول جماعة من السلف. أ هـ.

وقال أبو بكر الجصاص في «أحكام القرآن» في الكلام على قوله تعالى: ﴿ **أوَ مَن ينشّأ في الحلية . .** ﴾ الآية، بعد إيراده بعض نصوص الوعيد على تحلي النساء بالذهب، قال: الأخبارُ الواردة في إباحته للنساء عن النبي ﷺ والصحابة: أظهرُ وأشهر من أخبار الحظر، ودلالة الآية أيضاً ظاهرة في إباحته للنساء، وقد استفاض لبس الحلي للنساء من لدن النبي ﷺ إلى يومنا هذا من غير نكير عليهن، ومثل ذلك لا يعترض عليه بأخبار الآحاد . أ هـ.

وقال السرخسي في شرح السِّيَر الكبير: من أصل أبي حنيفة رحمه الله تعالى أن العام المتفق على قبوله يترجح على الخاص، فرجَّح الحديثَ المشهور أن النبي ﷺ أخذ الذهب بيمينه والحرير بشماله وقال: هذان حرامان على ذكور أمتي حلال لإناثهم. . أ هـ.

وقال الخطابي في « معالم السنن » في تعليقه على حديث أسماء رضي الله عنها: « أيما امرأة تقلّدت. . » الحديث: هذا يتأول على وجهين، أحدهما: أنه إنما قال ذلك في الزمان الأول، ثم نسخ وأبيح للنساء التحلي بالذهب.

وثانيهما: أن هذا الوعيد إنما جاء فيمن لا يؤدي زكاته أي الذهب، دون من أداها. . أ هـ.

وقال ابن شاهين في «ناسخه»: كان في أول الأمر تلبس الرجال خواتم الذهب وغير ذلك، وكان الحظر قد وقع على الناس كلهم، ثم أباحه رسول الله ﷺ للنساء دون الرجال، فصار ما كان على النساء من الحظر مباحاً لهن، فنسخت الإباحةُ الحظرّ. أ هـ. وأقره السيوطي في حاشيته على المجتبى للنسائي.

وقال ابن القيم في « تهذيب مختصر المنذري »: اختلف الناس في هذه الأحاديث وأشكلت عليهم.

فطائفة سلكت بها مسلك التضعيف، وعلَّلتها كلها كما تقدم.

وطائفة ادّعت أن ذلك كان أول الإسلام ثم نسخ، واحتجت بحديث أبي موسى عن النبي ﷺ قال: « أحل الذهب للإناث من أمتي، وحُرِّم على ذكورها ». قال الترمذي: حديث صحيح، ورواه ابن ماجه

في « سننه » من حديث علي وعبدالله بن عمرو عن النبي ﷺ.

وطائفة حملت هذا الوعيد على من لم تؤدّ زكاة حليها، فأما من أدّته فلا يلحقها هذا الوعيد، واحتجوا بحديث عمر بن شعيب عن أبيه عن جده : أن امرأة من اليمن أتت رسول الله ﷺ ومعها ابنة لها، وفي يد ابنتها مَسكتان غليظتان من ذهب، فقال لها: أتؤدين زكاة هذا؟ قالت: لا، قال: أيسرك أن يسوِّرك الله بسوارين من نار؟. قال: فخلعتهما فألقتهما إلى النبي ﷺ وقالت: هما لله ولرسوله.

وبما روى أبو داود عن أم سلمة قالت: « كنت ألبس أوضاحاً من ذهب، فقلت يا رسول الله أكنزٌ هو؟ فقال: ما بلغ أن تؤدَّى زكاته، فزُكي فليس بكنز ». وهذا من أفراد ثابت بن عجلان، والذي قبله من أفراد عمرو بن شعيب.

وطائفة من أهل العلم حملت أحاديث الوعيد على من أظهرت حليتها وتبرجت بها دون من تزينت بها لزوجها. قال النسائي في «سننه» وقد ترجم على ذلك: «الكراهية للنساء في إظهار الحلي والذهب » ثم ساق أحاديث الوعيد. والله أعلم. أ هـ. كلام ابن القيم.

يقول كاتب هذا النقد: وممن سبَق النسائيَّ إلى حمل أحاديث الوعيد على من أظهرت حليتها وتبرجت بها دون من تزينت بها لزوجها: الإمام الدارمي في «مسنده» قال: « باب كراهية إظهار الزينة » واستدل بحديث أخت حذيفة في تحريم الإظهار المتقدم.

قال الهيتمي في «الزواجر عن اقتراف الكبائر» ١ /١٢٧ «قال الذهبي: ومن الأفعال التي تُلعَن المرأة عليها: إظهار زينتها، كذهب أو

لؤلؤ من نقابها وتطيُّبها بطيب، كمسك إذا خرجت، وكذا لبسها عند خروجها كلّ ما يؤدي إلى التبرج، كمصبوغ برّاق وإزار حرير، وتوسعة كمّ وتطويله، فكل ذلك من التبرج الذي يمقت الله عليه فاعله في الدنيا والآخرة. ولهذه القبائح الغالبة عليهن: قال عنهن النبي ﷺ « اطلعت في النار فرأيت أكثر أهلها النساء » أ هـ.

وقال ابن مفلح الحنبلي في «الآداب الشرعية» بعد ما ذكر المنع عن أبي هريرة والحسن، قال: « وما يدل لهذا القول من الأخبار يحمل - بتقدير صحتها[1] - على تحريم سابق، لِصِحَّة أحاديث الإباحة وتأخّرِها. . » أ هـ.

فهذا بعض كلام الأئمة في هذه الأحاديث على سبيل الإجمال، وبه يتبيّن أن مسالك الأئمة فيها بين تضعيف وتخصيص، ونسخ وترجيح وتأويل، للجمع بينها وبين ما سواها من أحاديث الإباحة.

هذا جوابنا عن دعوى الألباني، على سبيل الإجمال، وأما بالتفصيل فالجواب بما يلي:

أما حديث ثوبان رضي الله عنه عند النسائي قال: جاءت بنت هبيرة إلى رسول الله ﷺ وفي يدها فتخ. . الحديث: فالجواب عنه: أن ابن القطان قال فيه: علّته أن الناس قالوا: إن رواية يحيى بن أبي كثير

---

(١) نقلنا في أول المقدمة عن «سير النبلاء» للذهبي ما يدل على أن قول أبي هريرة ليس نصاً في تحريمه الذهب على النساء، وأما الحسن فإنما احتج له بخبر رواه مرسلا أن رسول الله ﷺ قال: «أهلكهن - يعني النساء - الأحمران: الذهب والزعفران ». قال ابن حزم في «المحلي»: وهذا مرسل لا حجة فيه. أ هـ.

عن زيد بن سلام منقطعة، على أن يحيى قال: حدثني زيد بن سلام. وقد قيل: إنه دلّس ذلك، ولعله كان أجازه زيد بن سلام فجعل يقول حدثنا زيد. أ هـ.

وأقر ابن القيم في «تهذيب مختصر المنذري» ابن القطان على ذلك[1]، كما وافقه الحافظ الذهبي في «الميزان» على أن رواية يحيى عن زيد بن سلام منقطعة لأنها من كتاب وقع له.

وقد عارض الألبانيُّ اعتمادي على ما ذكر ابن القطان حول رواية يحيى بن أبي كثير عن زيد من أنها منقطعة، لأنها من كتاب وقع له - عارضه بأن رواية مَخْرمة بن بُكير عن أبيه كذلك، ويتساءلُ عن: موقفي منها؟ ومن إخراج مسلم هذه الترجمة في صحيحه »؟.

والجواب عن ذلك: أن رواية مَخْرمة بن بكير أعتبرُها سماعاً، لما رواه ابن أبي حاتم في ترجمته من كتاب «الجرح والتعديل» قال: سئل أبي عن مخرمة بن بكير؟ فقال: صالح الحديث، وقال: قال: ابن أبي أويس: وجدت في ظهر كتاب مالك: سألت مخرمة عما يحدِّث به عن أبيه؟ فحلف لي وقال: وربِّ هذه البنيَّة - يعني المسجد - سمعت من أبي. قال أبي: إن كان سمعها من أبيه فكل حديثه عن أبيه إلا حديثاً يحدّث به عن عامر بن عبدالله بن الزبير. أ هـ.

---

(١) ولهما أسوة في ذلك بيحيى بن معين قال: « يحيى بن أبي كثير لم يسمع من زيد بن سلام » روى ذلك عنه أبو حاتم كما ذكره ابن أبي حاتم في كتاب «المراسيل» ص ١٤٤ ونصه: « سمعت أبي يقول: سمعت يحيى بن معين يقول: يحيى بن أبي كثير لم يسمع من زيد بن سلام ثم قال ابن أبي حاتم قال أبي: وقد سمع منه ».

قلت: ولهذا نرى ابن القيم في «زاد المعاد» بصدد كلامه في حديث محمود بن لبيد في الطلاق الثلاث، وهو من رواية ابن وهب عن مخرمة بن بكير عن أبيه يقول: إن قول من قال « لم يسمع من أبيه » معارض بقول من قال «سمع منه» ومعه زيادة علم وإثبات. قال عبدالرحمن بن أبي حاتم: سئل أبي عن مخرمة بن بكير؟ فقال: صالح الحديث. قال: وقال ابن أبي أويس: وجدت في ظهر كتاب مالك: سألت مخرمة. . » فذكر ما تقدم.

وعلى فرض أنني لا أعتبرها سماعاً، وأستدرك على مسلم إخراجه هذه الترجمة، فقد سبقني إلى ذلك الإمام الدارقطني، كما أوضحه النووي في شرح مسلم في كلامه على رواية مخرمة بن بكير عن أبيه، عن سليمان بن يسار، عن ابن عباس حديث علي في الوضوء من المذي. وكذلك الحافظ أبو الفضل محمد بن طاهر بن علي المقدسي الشهير بابن القَيْسراني في كتابه « الجمع بين رجال الصحيحين من كتابي أبي نصر الكلاباذي وأبي بكر الأصبهاني في رجال البخاري ومسلم » نبّه على إنكار من أنكر على مسلم إخراج هذه الترجمة رغم إثبات سماعه منه، فقال: مخرمة بن بكير بن عبدالله بن الأشج المخزومي مولاهم، ويقال الأشجعي الزهري مولى المِسور، يكنى أبا المسْور، يعدّ في أهل المدينة، سمع أباه، في الوضوء والزكاة والصلاة والحج، في مواضع. روى عنه ابن وهب. وأنكر على مسلم إخراجه هذه الترجمة. أ هـ.

بقي أن يقال: هل يؤثر هذا الاستدراك فيما رواه مسلم من طريق مخرمة بن بكير عن أبيه؟.

فنجيب بعدم التأثير، لثبوت اتصال تلك الأحاديث من طرق

أخرى غير هذه، كما أجاب به النووي عن حديث الوضوء من المذي الذي تقدمت الإشارة إليه، وأجيب به عن بضعة عشر حديثاً في أسانيدها انقطاع، رواها مسلم في صحيحه، جمعها الرشيد العطار، قال السيوطي في «تدريب الراوي» أجيب عنها بتبيّن اتصالها، إما من وجه آخر عنده، أو من ذلك الوجه عند غيره. أ هـ.

أضف إلى هذا أن يحيى بن أبي كثير من المدلِّسين، قال الحافظ ابن حجر في «طبقات المدلسين»: « كثير الإرسال. ويقال: لم يصح له سماع من صحابي، وصفه النسائي بالتدليس ». ونبه الحافظ ابن حجر العسقلاني على هذا النوع الذي وقع فيه يحيى من أنواع التدليس حيث قال: ويلتحق بالتدليس ما يقع من بعض المحدثين من التعبير بالتحديث أو الإخبار عن الإجازة موهماً للسماع ولا يكون سمع من ذلك الشيخ شيئاً. أ هـ. وبهذا يتبين تساهل المنذري في تصحيح هذا الحديث في «الترغيب والترهيب».

وقد رواه الحاكم في «المستدرك» مختصراً ومطوّلاً، وصححه، ووافقه الذهبي في الرواية المختصرة، ولم يتعرض للمطوَّلة، وفي ذلك تساهل أيضاً، لأن مدار روايتي الحاكم على يحيى بن أبي كثير، عن أبي سلام، وهي منقطعة.

ويتبين أيضاً تساهل من صحح هذا الحديث تبعاً للحاكم، وأن موافقة الذهبي الحاكمَ على ذلك في «تلخيص المستدرك» غير معتبرة، مادام قد بيّن انقطاع رواية يحيى عن زيد بن سلام في «الميزان» فكيف بجده وقد وقع للذهبي ما هو أكبر من هذا، وهو تصحيح أحاديث يتبين من كلامه في غير « التلخيص » أنها غير صحيحة.

ومن جملة تلك الأحاديث: حديث ابن عباس: أن النبي ﷺ قال: « قال لي جبريل: لو رأيتني وأنا آخذ من حالِ البحر فأدسّه في في فرعون، مخافة أن تدركه الرحمة ».

فهذا الحديث مما أقر الحافظُ الذهبي في «تلخيص المستدرك» الحاكمَ على تصحيحه، ومع ذلك نقل في «الميزلن» عن أحمد أن يوسف بن مهران أحد رجاله: لا يعرف.

ومؤلف « آداب الزفاف » الألباني معترف في رسالته في «صلاة العيدين» بوقوع مثل هذا من الذهبي، فقد قال ص ٢٢ تعقيباً لموافقة الذهبي الحاكم على تصحيح حديث «المستدرك» عن أبي هريرة أنهم أصابهم مطر في يوم عيد، فصلىً بهم النبي ﷺ في المسجد. . تعقَّبَ هذه الموافقة، ثم قال: فموافقَتُه - أي الحافظ الذهبي - الحاكَم على تصحيح الحديث في تلخيص المستدرك: من أخطائه الكثيرة التي نرجو أن تغتفر. **انتهى كلام الألباني ؟.**

ثم اعلم أن الحاكم روى حديث ثوبان هذا في «مناقب فاطمة رضي الله عنها» من «مستدركه» ١٥٢/٣ مختصراً لا تعرّض فيه لقضية ابنة هبيرة، قال: حدثنا أبو العباس محمد بن يعقوب، ثنا بكار بن قتيبة القاضي بمصر، ثنا أبو داود الطيالسي، ثنا هشام عن يحيى بن أبي كثير، عن أبي سلام، عن أبي أسماء الرحبي، عن ثوبان رضي الله عنه قال:

دخل رسول الله ﷺ على فاطمة رضي الله عنها وأنا معه، وقد أخذتْ من عنقها سلسلة من ذهب فقالت: هذه أهداها إلي أبو حسن، فقال رسول الله ﷺ: يا فاطمة أيسُرُّكِ أن يقول الناس: فاطمة بنت محمد وفي يدك سلسلة من نار؟ » ثم خرج ولم يقعد، فعمدت فاطمة إلى

السلسلة فاشترت غلاماً فأعتقه، فبلغ ذلك النبي ﷺ ، فقال : «الحمد لله الذي نجى فاطمة من النار» ثم قال الحاكم : صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي .

ورواه الحاكم أيضاً ١٥٣/٣ بنفس السند المتقدم، إلا أن الراوي عن يحيى ابن أبي كثير في هذه الرواية «همَّام» لا هشام، رواه تاماً بلفظ:

جاءت ابنة هبيرة إلى رسول الله ﷺ وفي يدها فتخ من ذهب أو خواتيم من ذهب، فجعل رسول الله ﷺ يضرب بيدها، فأتت فاطمة بنتَ رسول الله ﷺ، فشكت إليها ما صنع بها رسول الله ﷺ .

قال ثوبان فدخل رسول الله ﷺ على فاطمة وأنا معه، وقد أخذت من عنقها سلسلة من ذهب، فقالت : هذه أهداها إليّ أبو حسن، والسلسلة في يدها، فقال رسول الله ﷺ : «يا فاطمة أيسرّك أن يقول الناس : فاطمة بنت محمد ، وفي يدك سلسلة من نار ثم خرج رسول الله ﷺ ولم يقعد فعمدت فاطمة إلى السلسلة فاشترت بها غلاماً فأعتقته، فبلغ ذلك النبي ﷺ، فقال : «الحمد لله الذي نجى فاطمة من النار» .

وقال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، ولم يتعرض الذهبي في «تلخيصه» لرواية همام هذه أصلاً، إلى حد أنه لم يكتبها.

وقد فاتَ الألباني التنبيهُ على هذا كما أوهم اتحاد الروايتين في الراوي عن يحيى بن أبي كثير وفي ذكر قضية ابنة هبيرة.

وكما فاته التحقيق الذي ينشده ويتغنى به دائما حيث قلّد الحاكم في تصحيحه روايتيه، رغم أن مدارهما على رواية يحيى بن أبي كثير عن أبي

سلام وهي منقطعة، كما صرح به في تعقيبه عليّ ونقله عن الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى.

وفي سند الرواية الثانية ـ زيادة على الانقطاع ـ همامُ بن يحيى الأزدي العوذي الذي جاء في ترجمته من «الميزان» ما نصه: «قال أبو حاتم: ثقة في حفظه شيء، وكان يحيى بن سعيد لا يَستخفُّ هماماً، وما رأيت يحيى أسوأ رأياً في أحد منه في حجاج وابن إسحاق وهمام، لا يستطيع أحد أن يراجعه فيهم، وقال محمد بن المنهال عن يزيد بن زُرَيع ـ وسئل عن همام ـ فقال: كتابه صالح، وحفظه لا يسوى شيئاً، وقال عمرو بن علي: كان يحيى لا يرضى حفظه ولا كتابه ولا يحدث عنه، وكان عبد الرحمن يحدِّث عنه. الحسن الحلواني سمعت عفان قال: كان همام لا يرجع إلى كتابه، ولا ينظر فيه، وكان يخالف فلا يرجع إلى كتابه، وكان يكره ذلك. قال: ثم رجع بعد فنظر في كتبه فقال: يا عفان كنا نخطىء كثيراً فنستغفر الله. قال عفان: وكان حدثنا همام عن أنس بن سيرين قال: صلى بنا أنس بن مالك على شاذروان السفينة بعضنا قدامه، وبعضنا خلفه، قال عفان: فحدثت به يزيد بن هارون فقال: أفسدته علينا. أ هـ. يعني يزيدُ ابن هارون أن سند هذا الحديث فسد، بذكر همام فيه.

وفي «تهذيب التهذيب» للحافظ ابن حجر أن ابن سعد قال في همام بن يحيى: كان ثقة ربما غلط في الحديث، وأن ابن أبي حاتم قال: سئل أبي عن همام وأبان: من تقدِّم منهما؟ فقال: همام أحبُّ إلي ما حدث من كتابه، وإذا حدث من حفظه فهما متقاربان في الحفظ والغلط، وأن الساجي قال في همام: صدوق سيءّ الحفظ، ما حدّث من كتابه فهو

صالح ، وما حدّث من حفظه فليس بشيء . أ هـ .

وقال في «تقريب التهذيب» : ثقة ربما وهم . أ هـ .

وفي هذا كله ردّ على دعوى الألباني في «تعقيبه عليّ» أن همام بن يحيى حجة بلا خلاف ، فأين وجَدَ ذلك؟! وكيف يستجيز في مثل هذا الراوي الذي فيه هذا الكلام الطويل العريض أن يقول فيه : حجة بلا خلاف بين العلماء؟! فهل هذا مما يَغلط فيه من له بصر ونظر؟ أم هو مما خان فيه الألباني الأمانة العلمية؟! لتأييد قوله ودعواه! .

هذا ما يتعلق بالكلام على حديث ثوبان من ناحية السند .

أما الجواب عنه من ناحية المتن ـ على فرض الصحة ـ فقد قال ـ ابن حزم في «المحلىّ» بعد ما بين أن ضربه ﷺ يدي بنت هبيرة لم يكن من أجل الخواتيم ، قال ابن حزم : قد يمكن أن يكون ﷺ ضرب يديها لأنها أبرزت عن ذراعيها ما لا يحل إبرازه ، أو لغير ذلك مما هو ﷺ أعلم به ، وأما قوله ﷺ « أيسرّك أن يقول الناس : ابنة رسول الله وفي يدك سلسلة من نار» : فظاهر اللفظ الذي ليس يفهم منه سواه ، أنه ﷺ إنما أنكر إمساكها إياها بيدها ، وليس في لفظ الخبر نص بغير هذا ، ولا دليل عليه ، وليس فيه أنه ﷺ نهاها عن لباسها ، ولا عن تملكها ، هذا لا شك فيه . وقد يمكن أنه ﷺ علم أنها لم تزكّها وكانت مما تجب فيه الزكاة ، كما قال تعالى ﴿**والذين يكنزون الذهب والفضة . .** ﴾ الآية .

قال : والله أعلم لأي وجه أنكر كون السلسلة في يدها ، إلا أنه ليس فيه البتة تحريم لباسها ، بل فيه نصاً أنه ﷺ أباح لها ملكها يقيناً لا شك فيه ، لأنه جوّز بيعها للسلسلة ، وجوّز للمشتري منها شراءها ، ولو

كان لباسها حراماً أو ملكها حراماً، لم يجز للذي اشتراها شراءها.

قال: وأما إمساكها باليد الذي في هذا الخبر إنكاره: فقد نسخ بيقين لا شك فيه لإيجاب رسول الله ﷺ الزكاة في الذهب، وإباحته بيع الذهب مثلاً بمثل، وزناً بوزن، وإباحته ﷺ بيع قلادة الذهب التي أصيبت بخيبر بعد أن أمر بنزع الخرز عنها، وبيع الذهب بالذهب مثلاً بمثل، ولم يحرم بيع القلادة التي فيها الذهب ولا ابتياعها، ولا أمر بكسرها، ولا خلاف في أن إيجاب الزكاة في الذهب، وإباحة بيعه بالذهب مثلاً بمثل، باق إلى يوم القيامة لم ينسخ .

قال: أما قوله ﷺ إذ بلغه بيع فاطمة سلسلة الذهب وابتياعها بثمنها غلاماً فأعتقته: «الحمدلله الذي أنقذ فاطمة من النار»: فالذي لا شك فيه هو أنه قد صَحّ عن رسول الله ﷺ ما رويناه من طريق مسلم، ثم ساق ابن حزم بسنده إلى أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «من أعتق رقبة أعتق ـ الله بكل عضو منه عضواً من النار، حتى فرجه بفرجه».

وقال: فنحن على يقين من أن الله تعالى أنقذها من النار بعتقها للغلام، ومن ادعى أنه إنما أنقذها من النار ببيعها السلسلة، فقد قَفَا ما لا علم له به، وقال ما لا دليل عليه ولا برهان عنده بصحته، وما ليس في الخبر منه نص ولا دليل إلا الظن الذي هو أكذب الحديث. . أ هـ.

يقول كاتب هذا النقد: ويؤيد قوله بأنه إنما أنكر عليها إمساكها بيدها لمعنى لم يظهر لنا: ما في رواية الحاكم من طريق الطيالسي: «فدخل رسول الله ﷺ على فاطمة وأنا معه، وقد أخذت من عنقها سلسلة من ذهب» فإن ظاهر هذه العبارة أن السلسلة إنما هي في يد

فاطمة لا في عنقها، كما دلت الرواية الأولى.

ثم استدل ابن حزم بما عند أبي داود من حديث عائشة، قالت قَدِمتْ على سول الله ﷺ حلية من عند النجاشي أهداها له، فيها خاتم من ذهب، فيه فَصٌّ حبشي، قالت: فأخذه رسول الله ﷺ بعود معرضاً، أو ببعض أصابعه، ثم دعا أمامةَ بنت أبي العاص، ابنةَ ابنته زينب، فقال: «تحليَّ بهذا يا بنية».

قال ابن حزم: فهذا رسول الله ﷺ قد كره مس خاتم الذهب، فلعله كرهه لفاطمة، ومع ذلك حلَّاه أمامة بنت أبي العاص. انتهى كلام ابن حزم.

وخلاصة كلامه: أن ضرب يدي بنت هبيرة ليس من أجل الخواتيم، وإن إنكار النبي ﷺ على فاطمة إمساكها السلسلة بيدها، إنما هو لمعنى الله أعلم به، وأن الثواب المذكور ليس لبيعها السلسلة، بل لإعتقاها الغلام، الذي أعتقته. لكن اعتمادنا إنما هو على كلام ابن القطان في هذا الحديث.

وقد ادعى الألباني في «تعقيبه عليَّ» أن حديث ثوبان في قضية بنت هبيرة صحيح عند ابن حزم، لأنه أوّله والتأويل فرع التصحيح.

والجواب على ذلك: أننا لا نسلم القول بأن التأويل فرع التصحيح، وذلك لاحتمال أن يكون المتأوّل إنما تأوّله على تقدير صحته فرضاً، لا على ثبوته عنده، كما قرره السيوطي في «تدريب الراوي» فليراجعه الألباني، وكما سلكه المناوي عشرات المرات في «فيض القدير شرح الجامع الصغير» حيث يشرح حديث «الجامع الصغير» شرحاً

مسهباً، ثم يحكم عليه بعد بأنه موضوع أو ضعيف.

وأما قول الألباني في تعليقه علي حديث بنت هبيرة المذكور: إعلم أن ابن حزم روى هذا الحديث من طريق النسائي فقط التي ليس فيها زيادة «من ذهب» ولا قوله ﷺ: « أيسرّكِ أن يجعل الله في يدك خواتيم من نار »، ولذلك أجاب عن الحديث بقوله: أما ضَرْب رسول الله ﷺ يدي بنت هبيرة، فليس فيه أنه ﷺ إنما ضربها من أجل الخواتيم، ولا فيه أيضا أن تلك الخواتيم كانت من ذهب .

ثم قال بعد تعليق يسير على كلام ابن حزم: « وأنا أقطع بأن ابن حزم رحمه الله لو وقف على هاتين الزيادتين لما تردد مطلقاً في تحريم الخاتم على النساء ».

فالجواب عنه: أن ابن حزم اختار الرواية التي ليس فيها الزيادتان المذكورتان ثم قال: (أما ضرب رسول الله ﷺ يدي بنت هبيرة، فليس فيه أنه ﷺ إنما ضربها من أجل الخواتيم، ولا فيه أيضاً أن تلك الخواتيم كانت من ذهب. ومن زاد هذين المعنيين في الخبر المتقدم، فقد كذَبَ بلا شك، وقَفَا ما لا علم به لديه، وما لم يخبره به راوي الخبر، وهذا حرام بحت) انتهى كلام ابن حزم. وهو يبطل ما قطع به الألباني من عند نفسه على ابن حزم! بأنه لو وقف على هاتين الزيادتين. . إلى آخر ما ادعاه الألباني عليه!.

إذ كلام ابن حزم هذا يدل على أنه اطلع على هاتين الزيادتين، لكن لم يرتضهما بل رآهما غلطاً ممن زادهما في الخبر المذكور، فهذا هو الذي تعطيه عبارته.

ومما يدل على ما قلناه بالنسبة إلى زيادة «من ذهب» أنها عند النسائي في الرواية التي بعد تلك الرواية، قال ١٥٨/٨ ـ ١٥٩ : « أخبرنا سليمان بن مسلم البلخي، قال حدثنا النضر بن شُمَيل، قال حدثنا هشام، عن يحيى، عن أبي سلام، عن أبي أسماء، عن ثوبان قال: جاءت بنت هبيرة إلى رسول الله ﷺ وفي يدها فتخ من ذهب ـ أي خواتيم ضخام ـ نحوه ».

فيبعد مادام الأمر هكذا أن تخفى على ابن حزم، والظاهر أنه إنما تركها لأنها من رواية يحيى عن أبي سلام، وهي منقطعة، كما يعرفه الألباني جيداً، لكنه حاول إخفاءه، وتعلق بقول المنذري والعراقي فيه، رغم اتضاح الأمر له، وادعائه الاستقلال في الفن!.

وفي رواية يحيى بن أبي كثير عن أبي سلام المنقطعة، جاءت زيادة « من ذهب » عند الطيالسي والحاكم ـ من طريقه ـ، قال الطيالسي في أحاديث ثوبان من «مسنده» ص ١٣٣ : حدثنا هشام، عن يحيى بن أبي كثير، عن أبي سلام، عن أبي أسماء، عن ثوبان قال: جاءت بنت هبيرة إلى النبي ﷺ وفي يدها فتخ من ذهب: خواتيم ضخام.. فساق الحديث.

وقال الحاكم في مناقب فاطمة رضي الله عنها من « المستدرك » ١٥٣/٣ : « حدثنا أبو العباس محمد بن يعقوب، ثنا بكار بن قتيبة القاضي، ثنا أبو داود الطيالسي، ثنا همام، عن يحيى بن أبي كثير، عن أبي سلام عن أبي أسماء الرَّحَبي، عن ثوبان مولى رسول الله ﷺ قال: جاءت ابنة هبيرة إلى رسول الله ﷺ، وفي يدها فتخ من ذهب، أو خواتيم من ذهب.. فساقه.

ولم أجدها من رواية يحيى بن أبي كثير عن زيد بن سلام التي يراها الألباني متصلة، لقول الإمام أحمد في اتصالها « ما أشْبَهَهُ » إلا من رواية لهمام عن يحيى عند الإمام أحمد في « مسنده » ٥/٢٧٨، قال: « ثنا عبدالصمد، ثنا همام، ثنا يحيى، حدثني زيد بن سلام أن جده حدثه، أن أبا أسماء حدثه، أن ثوبان مولى رسول الله ﷺ حدثه أن ابنة هبيرة دخلت على رسول الله ﷺ وفي يدها خواتيم من ذهب يقال لها الفتخ.. فساق الحديث.

ولا يؤمن أن يكون هذا من سوء حفظ همام، فإنه خالف في ذلك هشاماً، وقد وافقه في رواية أخرى عند الحاكم من طريق الطيالسي، فرواه عن يحيى بن أبي كثير، عن أبي سلام، كما رواه هشام.

وأما حديث أم سلمة زوج النبي ﷺ قالت: جعلَتْ شعائر من ذهب في رقبتها، فدخل النبي ﷺ فأعرض ﷺ عنها، فقالت: ألا تنظر إلى زينتها، فقال: عن زينتك أعرض، قالت: فقطعتها، فأقبل عليَّ بوجهه، قال: زعموا أنه قال: « ما ضرَّ إحداكن لو جعلت خُرْصاً من وَرق ثم جعلته بزعفران »:

فالجواب عنه: أن هذه الرواية ليس فيها نص على التحريم، بل إنما فيها الإرشاد إلى ما هو الأفضل من ترك تلك الزينة، وقد كان النبي ﷺ يمنع أهله التوسع في كثير من المباحات، ليؤثروا الآخرة على الدنيا، مع أن قول الراوي « زعموا أنه قال: « ما ضرَّ إحداكنَّ » ذكر الألباني نفسه أن هذا القدر من هذا الحديث، مرسل، فسقط بذلك الاستدلالُ به.

وأما روايته المشتملة على قول النبي ﷺ لأم سلمة « ما يُؤمنكِ أن

يقلِّدك الله مكانها يوم القيامة شُعيرات من نار؟ قالت: فنزعتها. فقد أعلها الحافظ الهيثمي في «مجمع الزوائد» - بعدما عزاها إلى الطبراني - بتدليس راويها ليث بن أبي سُلَيم[1].

كما أن الرواية الأخرى التي أشار إليها الألباني ليست في التحلي بالحلي، وراويها وهو خُصيف روى عن عطاء، عن أم سلمة أنها سألت رسول الله ﷺ عن الذهب يربط به المسك أو تربط به؟ فقال: اجعليه فضة، وصفِّريه بشيء من زعفربان.

فتحصّل من هذا أن لهذا الحديث ثلاث روايات: إحداها: الرواية التي ذكرها الألباني وهي وإن كانت أنسب ما في الباب، ليس فيها نص على التحريم. الثانية: الرواية المحتوية على الوعيد، وقد أعلّت بتدليس ليث المذكور. الثالثة: رواية خُصيف في المسك وهي - مع أنها خارجة عن مسألة الحلي - معلولة بخصيف. على أن مدار حديث أم سلمة هذا - بجميع رواياته - على رواية عطاء بن أبي رباح، عنها، وهو لم يسمع منها.

قال ابن أبي حاتم في «المراسيل» حدثنا محمد بن أحمد بن البراء، قال: قال علي - يعني ابن المديني -: عطاء بن أبي رباح رأى أبا سعيد

---

(١) استفاد الألباني من اطلاعه على هذا أن قوله في «آداب الزفاف» ص ١٤٥: «اسنده خصيف فقال: عن عطاء عن أم سلمة، به نحوه، أخرجه أحمد ٦ - ٣٢٢» غلطٌ، وأن راوي هذه الرواية: ليث بن أبي سليم، لا خصيف، فكتب إليَّ في «تعقيبه» ما نصه: وقع في الأصل «خصيف» بدل «ليث» وهو سبق نظر أو قلم، والفضل للأستاذ الأنصاري في التنبيه على ذلك، جزاه الله خيراً، وكتبتها على الصواب في الطبعة الثالثة».
وقد أجاد في ذلك، لكنه أساء إلى الأمانة العلمية حيث لم ينبه على أن ما وقع في الطبعة الأولى والثانية غلط، حتى يعرف الصواب من ضده.

الخدري يطوف بالبيت، ولم يسمع منه قال ورأى ابن عمرو ولم يسمع منه ولم يسمع من زيد بن خالد الجهني، ولا من أم سلمة ولا من أم هانيء ولا من أم كرز شيئاً . أ هـ .

ويظهر من صنيع الألباني في الطبعة الثالثة لكتابه « آداب الزفاف » أنه اطلع على ذلك، لأنه قال في قول عطاء آخر حديث أم سلمة « زعموا أنه قال ما ضر إحداكن . . » قال: فهذا القدر من الحديث مرسل، لأنه لم يسنده إلى أم سلمة، فهو ضعيف، نعم أسنده ليث بن أبي سليم فقال: عن عطاء عن أم سلمة، نحوه، أخرجه أحمد ٦/٣٢٢، غير أن ليثاً فيه ضعف من قبل حفظه، وعطاء لم يسمع منها . أ هـ. ومع ذلك لم يؤثر عنده ذلك في حديث أم سلمة، بل أصر على اعتباره الدليل الرابع من الأدلة الصحيحة عنده .

ولاطمئنان القارىء إلى ما ذكرنا من أن الروايتين معاً من رواية عطاء عن أم سلمة، أنقلهما من «مسند أحمد» فأقول:

قال في ٦/٣١٥ ثنا روح: ثنا ابن جريج، قال: أنا عطاء عن أم سلمة زوج النبي ﷺ قالت: جعلَتْ شعائر من ذهب في رقبتها، فدخل النبي ﷺ فأعرض عنها، فقلت: ألا تنظر إلى زينتها؟ فقال « عن زينتكِ أعرض » قال زعموا أنه قال : ما ضر إحداكن لو جعلت خُرصاً من وَرِق ثم جعلته بزعفران » .

وقال في ٦/٣٢٢: ثنا أبو معاوية، قال: ثنا ليث، عن عطاء عن أم سلمة قالت: لبستُ قلادة فيها شعرات من ذهب، قالت: فرآها رسول الله ﷺ، فأعرض عني، فقال: « ما يؤمنك أن يقلّدك الله مكانها يوم القيامة شعرات من نار؟ » قالت: فنزعتها. انتهى نص الروايتين عند

أحمد، وكلتاهما من طريق عطاء عن أم سلمة.

ثم إن رواية ليث التي أشار إليها الألباني في مستهل كلامه على الحديث ليس فيها: «ما ضرَّ إحداكن لو جعلت خرصاً من ورق ثم جعلته بزعفران» ولا ما يفيد هذا المعنى، كما ادعاه الألباني!.

وأما قول الألباني في تعليقه على حديث أم سلمة هذا: (له شاهدان موصولان: أحدهما عن أبي هريرة عند النسائي وأحمد، والآخر عن أسماء بنت يزيد عند أحمد) أهـ..

فالجواب عن ذلك: أن حديث أبي هريرة قال: كنت قاعداً عند النبي ﷺ فأتته امرأة قالت: يارسول الله، سوارين من ذهب. قال: «سواران من نار» فقالت: يارسول الله طوق من ذهب؟ قال: «طوق من نار». قالت قرطين من ذهب قال: قرطين من نار قال: وكان عليها سواران من ذهب فرمت بهما قالت: يا رسول الله إن المرأة إذا لم تتزين لزوجها صلفت عنده قال: ما يمنع إحداكن أن تصنع قرطين من فضة ثم تصفره بزعفران أو بعبير»، رواه النسائي بهذا اللفظ من طريق أحمد بن حرب عن أسباط عن مطرف عن أبي الجهم عن أبي زيد عن أبي هريرة. هذا الحديث الذي أشار إليه الألباني، نقل ابن القيم في «تهذيب مختصر المنذري لسنن أبي داود» عن ابن القطان أنه قال: عِلَّتُه أن أبا زيد راويه عن أبي هريرة مجهول، ولا نعرف روى عنه غير أبي الجهم، ولا يصح هذا.

وكذلك ابن حزم لما ذكره في «المحلى» أعلَّه بجهالة أبي زيد، وتبعهما الحافظ الذهبي في «الميزان» قال: أبو زيد عن أبي هريرة، وأبو

زيد عن المغيرة، لا يُدرى من هما فالأول تفرد عنه أبو الجهم شيخ مطرف بن طريف بحديث تحريم حلية الذهب على المرأة.

- وقال صاحب « المعتصر » ص ٣٦١ : هذا حديث لا يحتج به، لأنه إنما رواه عن أبي هريرة أبو زيد، وهو مجهول.

وقد تعقب الألباني تجهيل أبي زيد راوي هذا الحديث بأن الحافظ ابن حجر قال في «تهذيب التهذيب»: أخرج أحمد من طريق شعبة، عن أبي زيد مولى الحسن بن علي، عن أبي هريرة حديثاً غير هذا، فكأنه هو؟ ورواية شعبة عنه مما يقوِّي أمره.

والجواب عن هذا: أن قول الحافظ كأنه هو، شك لا يقاوم جزم أئمة الحديث بجهالة أبي زيد، ولذلك لم يستقر عليه الحافظ، فنراه في «تقريب التهذيب» يقول بدون تردد: أبو زيد، شيخ أبي الجهم، مجهول.

هذا من ناحية قول الحافظ: كأنه هو. وأما من ناحية رواية شعبة ـ على تقدير ثبوتها ـ فالجواب: أن رواية شعبة عن شخص، لا تستلزم كونه ثقة، كما بينه غير واحد من المحدثين.

قال الترمذي في «العلل»: ذُكر عن شعبة أنه ضعَّف أبا الزبير المكي، وعبدالملك بن أبي سليمان، وحكيم بن جبير، وترك الرواية عنهم، وحدث عمن هو دون هؤلاء في الحفظ والعدالة. حدث عن جابر الجعفي، وإبراهيم بن مسلم الهجري، ومحمد بن عبيد الله العرزمي وغير واحد ممن يضعَّفون في الحديث أ هـ.

وقال الحافظ ابن عبدالهادي في «الصارم المنكى» ص ٨٩ ـ ٩٠:

إن الغالب على طريق شعبة الرواية عن الثقات، وقد يروي عن جماعة من الضعفاء الذين اشتهر جرحهم والكلام فيهم، الكلمةَ والشيء والحديثَ وأكثرَ من ذلك. وهذا مثل روايته عن إبراهيم بن مسلم الهجري، وجابر الجعفي، وزيد بن الحواري العمي، وثوير بن أبي فاختة، ومجالد بن سعيد، وداود بن يزيد الأودي، وعبيدة بن معتب الضبي، ومسلم الأعور، وموسى بن عبيدة الربذي، ويعقوب بن عطاء بن أبي رباح، وعلي بن زيد بن جدعان، وليث بن أبي سليم، وفرقد السبخي، وغيرهم ممن تُكلمِّ فيهم ونسب إلى الضعف وسوء الحفظ وقلة الضبط، ومخالفة الثقات أ هـ.

وأما حديث أسماء بنت يزيد بن السكن: فله ثلاث روايات:

أولاها: رواية محمود بن عمرو الأنصاري، عن أسماء بنت يزيد بن السكن، حدثته عن رسول الله ﷺ قال: « أيما امرأة تقلدت قلادة من ذهب: قُلِّدت في عنقها مثلها من نار يوم القيامة، وأيما امرأة جعلت في أذنها خرصاً من ذهب: جعله الله في أذنها من النار يوم القيامة ».

ومحمود بن عمرو راويها المذكور، قد اعتبره ابن القطان ـ كما في تهذيب مختصر المنذري لابن القيم ـ علةَ هذا الخبر، وقال: إن محمود بن عمرو راوي هذه الرواية عن أسماء: مجهول، وإن كان قد روى عنه جماعة.

وسلك ابن حزم في «المحلى» هذا المسلك في تضعيف هذه الرواية، وكذلك الذهبي في «الميزان».

وأراد ابن القطان بكون محمود بن عمرو مجهولاً ـ مع أنه روى عنه جماعة ـ أنه مجهول الحال، كما يتضح من قول الذهبي في ترجمة داود بن يزيد الثقفي بعدما ذكر عن أبي حاتم أنه «مجهول» مع أنه روى عنه جماعة، قال الذهبي: «هذا القول يوضح لك أن الرجل قد يكون مجهولاً عند أبي حاتم ولو روى عنه جماعة ثقات، يعني أنه مجهول الحال».

وعبارة الذهبي في محمود بن عمرو «فيه جهالة» وهي عبارة يستعملها الذهبي في تجريحه هو. قال في ترجمة «أبان بن حاتم الأملوكي» في «الميزان»: وإن قلتُ: فيه جهالة، أو نُكرة، أو يُجهل، أو لا يُعرف، أو أمثال ذلك: فهو من قِبَلي. أ هـ.

هذا وقد تساهل ابن حبان فذكر محمود بن عمرو هذا في كتابه «الثقات» كما وقع منه كثيراً.

قال الحافظ بن عبدالهادي في «الصارم»: ولو أخذنا في ذكر ما أخطأ فيه، وتناقض من ذكره الرجل الواحد في طبقتين، متوهماً كونه رجلين، وجمعه بين ذكر الرجل في الكتابين: كتاب الثقات، وكتاب المجروحين، ونحو ذلك من الوهم والإيهام: لطال الخطاب. أ هـ.

وقال في موضع آخر: قد عُلم أن ابن حبان ذَكر في هذا الكتاب الذي جمعه في الثقات، عدداً كثيراً وخلقاً عظيماً من المجهولين الذين لا يَعرف هو ولا غيره أحوالهم، وقد صرح ابن حبان بذلك في غير موضع من هذا الكتاب فقال في الطبقة الثالثة: سهل بن شداد بن الهادي، روى عنه أبو يعقوب، لست أعرفه، ولا أدري من أبوه. قال ابن عبدالهادي: هكذا ذكر هذا الرجل في كتابه الثقات ونص على أنه لا

يعرفه، ثم ذكر ابن عبدالهادي أن طريقته في كتاب الثقات ينبغي التفطن لها.

وقد تفطن لها الألباني حيث قال في «تحذير الساجد» كون توثيق ابن حبان لا يوثق به: مما لا يرتاب فيه المتضلعون في هذا العلم الشريف. وإن كنت لا أوافق الألباني على هذا الإطلاق.

ومما ذكرناه حول محمود بن عمرو، يتبينَّ تساهل المنذري في «الترغيب والترهيب» في قوله: رواه أبو داود والنسائي بإسناد جيد. أ هـ.

وممن أعل الرواية المذكورة لحديث أسماء بجهالة محمود بن عمرو: صاحب «المعتصر» أبو المحاسن يوسف الحنفي، ذكر ص ٣٦١ أنها لا يحتج بها، لأنها رواها عنها محمود بن عمرو وهو مجهول. أ هـ.

الرواية الثانية: لحديث أسماء بنت يزيد بن السكن: ما رواه ليث بن أبي سليم، عن شهر بن حوشب، عن أسماء قالت: إن رسول الله ﷺ رأى عليَّ سوارين من ذهب وخواتيم من ذهب، فقال لي ﷺ: « أتحبين أن يسوِّرك الله بسوارين من نار وخواتيم من نار؟ » فقالت: لا، قال فانزعي هذين أتعجز إحداكن أن تتخذ حلقتين أو تُوْمَتَينِ من فضة، ثم تلطخهما بعبير أو ورس أو زعفران ؟ » وليث بن أبي سليم ضعيف، وشيخه شهر بن حوشب مثله أو أسقط منه، كما بينه ابن حزم في «المحلى».

الرواية الثالثة لهذا الحديث: رواية شهر أيضاً عن أسماء بنت يزيد، قالت: إن رسول الله ﷺ جمع نساء المؤمنين للبيعة، فقالت

أسماء: ألا تحسر لنا عن يديك يارسول الله؟ فقال لها رسول الله ﷺ: « إني لست أصافح النساء، ولكن آخذ عليهن » وفي النساء خالة له عليها قُلْبَان من ذهب، فقال رسول الله ﷺ: « يا هذه هل يسرك أن يحليك الله عز وجل يوم القيامة من جمر جهنم بسوارين وخواتيم؟ » فقالت أعوذ بالله. يا نبي الله قالت: قلت: يا خالة اطرحي ما عليك، فطرحته، الحديث بهذا اللفظ ساقه الحافظ الهيثمي في «مجمع الزوائد» ثم قال: رواه أحمد والطبراني، وفيه ـ أي في سنده ـ شهر بن حوشب، وهو ضعيف يكتب حديثه، ثم ذكر رواية أخرى عند أحمد فيها شهر بن حوشب أيضاً.

كما ذكر أن فى بعض روايات هذا الحديث شهر بن حوشب المذكور وداود الأودي الذي ضعفه يحيى بن معين في رواية عنه ووثقه في رواية أخرى.

هذه روايات هذا الحديث لم تخل أي واحدة منها من الخلل من ناحية السند.

وأما من ناحية المتن والمعنى: فالجواب عن هذا الحديث ما بينه الخطابي في «معالم السنن» والمنذري في «مختصر سنن أبي داود»:

قال الخطابي: هذا يُتأوَّل على وجهين: أحدهما: أنه إنما قال ذلك في الزمان الأول، ثم نُسخ وأبيح التحلي للنساء بالذهب، وقد ثبت أنه ﷺ قام على المنبر وفي إحدى يديه ذهب وفي الأخرى حرير، فقال: هذان حرام على ذكور أمتي، حلال لإناثها.

والوجه الآخر: أن هذا الوعيد جاء فيمن لا يؤدي الزكاة ـ أي

زكاة الذهب ـ دون من أداها .

وأما قول الألباني في تعليقه على هذا الحديث « وفي الباب عن عائشة عند النسائي » أ هـ. يشير إلى ماروواه النسائي عن عائشة رضي الله عنها أن رسول الله ﷺ رأى عليها مسكَتَيْ ذهب، فقال لها رسول الله ﷺ : ألا أخبرك بما هو أحسن من هذا؟ لو نزعتِ هذا وجعلتِ مسكتين من وَرِق، ثم صفَّرتِهما بزعفران : كانتا حسنتين » ـ: فالجواب عن هذا من ناحية السند، أن النسائي قال: « هذا غير محفوظ ».

وقد انتقد الألباني احتجاجي بقول النسائي في هذا الحديث « غير محفوظ » بقوله: « هذا مما لا يجدي في البحث العلمي الاستقلالي، إذ أنه تقليد من الأستاذ الأنصاري ـ يعنيني ـ للنسائي، والتقليد ليس من العلم في شيء ».

وموقفنا من هذا التعليق: أنه إن دل على شيء، فإنما يدل على مدى إعجاب الألباني بنفسه، ودعواه أنه الوحيد لفنِّ الحديث، حتى بالنسبة إلى النسائي وأمثاله من أئمة الحديث، كما يدل من ناحية أخرى على اعتباره قبول أقوال أئمة الحديث في درجات الأحاديث ورواته: تقليداً لا يَستحق الالتفات إليه! خلاف ما عليه المحققون من أن ذلك إنما هو من قبيل خبر العدل، لا من باب التقليد، كما أوضحه ابن القيم في « بحث التقليد » من «إعلام الموقعين» ومحمد بن إبراهيم بن الوزير في «الروض الباسم في الذبِّ عن سنة أبي القاسم » و الصنعاني في «توضيح الأفكار».

قال ابن القيم بعد أن ذكر عدة أشياء اعتبرها المقلدون من قبيل التقليد، من ضمنها أقوال أهل الجرح والتعديل، قال: «كل هذا من

باب الأخبار التي أمر الله بقبول المخبر بها، إذا كان عدلاً صادقاً، وقد أجمع الناس على قبول خبر الواحد في الهدية، وإدخال الزوجة على زوجها، وقبول خبر امرأة ـ ذمية كانت أو مسلمة ـ في انقطاع دم حيضها لوقته، وجواز وطئها وإنكاحها بذلك، وليس هذا تقليداً في الفتيا والحكم ».

وقال محمد بن إبراهيم الوزير: «الثقة العارف إذا قال: إن الحديث صحيح عنده، وجزم بذلك، ولم يكن له في التصحيح قاعدة معلومة الفساد، وجب قبول حديثه بالأدلة العقلية والسمعية الدالة على قبول خبر الواحد، وليس ذلك بتقليد له، بل عمل بمقتضى ما أوجب الله من قبول أخبار الثقات » أ هـ.

وقال الصنعاني في «توضيح الأفكار» ١/٣١٠ ـ ٣١٣ : « قد عرفنا أنهم رسموا الصحيح بأنه الذي اتصل إسناده بنقل العدل التام الضبط، عن مثله، مع السلامة من الشذوذ والعلة، فإذا قال العالم الحافظ كالبخاري مثلاً: « هذا حديث صحيح » فمعناه أنه متصل الإسناد، وأن رواته كلهم عدول تام ضبطهم، لم يخالف فيه الثقة ما رواه الناس، وليس فيه أسباب خفية طرأت عليه تقدح في صحته. فقوله «صحيح» يتضمن الإخبار بالجُمَل الخمس.

وقد تقرر بالبرهان الصحيح قبول خبر العدل، وتقرر به أيضاً أن قبوله ليس من باب التقليد، كما عُرف ذلك في أصول الفقه، وقدَّم المؤلفُ ذلك ـ يعني محمد بن إبراهيم بن الوزير صاحب «تنقيح الأنظار» الذي هو متن «توضيح الأفكار».

فإخبارُ العدل بأنه حديث صحيح: إخبار بعدالة رواته وتمام حفظهم، وعدم شذوذ ما رووه، وعدم إعلاله.

ولايخفى أن قبول خبره قد يفيد سواء دل على تعديله بالتضمن أو الالتزام أو المطابقة، وقد جعل أئمة الأصول والحديث من طرق التعديل، حُكْمَ مشترط العدلة بالشهادة، وعملَ العالم بروايته، وروايةَ من لا يروي إلا عن عدل، ومعلوم أن دلالة هذه الطرق على عدالة الشاهد والراوي التزامية.

فقول الثقة «حديث صحيح»: يتضمن إخباره بالأمور الخمسة التي ذكرناها بالتضمن، بل قول المعدِّل: «فلان عدل» عبارة عن أنه آت بالواجبات، مجتنب للمقبحات، فلفظ «عدل» دلّ بالتضمن على الإخبار بالعدالة.

فكما أنا حكمنا بأن قوله «عدل» أو «ثقة» خبر يجب قبوله، وليس قبوله تقليداً كذلك قوله: «صحيح».

قال: فإن قلتَ: إخباره بأن الحديث صحيح، إخبار بما ظهر له، ويحتمل أنه في نفس الأمر باطل!.

قلتُ: وكذلك إخباره بأن زيداً عدل، إخبار عن ظنه بأنه آت الواجبات مجتنب للمقبَّحات، بحسب ما رآه أو أخبر به، مع جواز أنه في نفس الأمر غير مسلَّم، وقد أمرنا بقبول خبر المعدِّل بأن فلاناً عدل مثلاً، فهذه التجويزات لا نُكلَّف بها.

على أن البخاري مثلاً ليس معه في كونِ الرواة الذين لم يلقهم - وهم شيوخ شيوخه - عدولاً، إلا إخبار العدول بأنهم ثقات حفاظ،

فقبولنا لخبره بأن الحديث قد عُدِّلت نقلته، كقبوله لإخبار الثقات بأن الرواة الذين رووْا عنهم حفاظ ثقات.

فكما أنهم لا يجعلون البخاري مقلِّداً في التصحيح، مع أن عدالة من صحَّح أحاديثهم متلقَّاة عن إخبار من قبله فكذلك نحن في قبولنا لإخباره بعدالة رواة الحديث الذي صححه.

وأنت إذا نظرت إلى أئمة النقاد كالحاكم أبي عبدالله وأبي الحسن الدارقطني وابن خزيمة ونحوهم كالحافظ المنذري، وجدت تصحيحهم لأحاديث قوم وتضعيفهم لأحاديث آخرين، دائراً على الاستناد إلى كلام الحفاظ قبلهم، كيحيى بن معين وأحمد بن حنبل والبخاري وغيرهم من أئمة هذا الشأن، وأنه ثبت لهم عنهم أو عن أحدهم، الإخبار بأن فلاناً حجة أو عدل ثبت أو نحوها من عبارات التعديل، وكذلك التضعيف: يدور على إخبار أولئك وأمثالهم، بأن فلاناً كذاب أو نحوه، ثم حكموا بصحة الحديث أو ضعفه مستندين في الأمرين على إخبار من قبلهم.

ألا ترى أنه تجنب الرواية عن ابن إسحاق جماعة من أئمة الصحيح، لكلام مالك وقدحه فيه، وتجنب الرواية عن الحارث الأعور من تجنبها لقدح الشعبي فيه، مع أنهم لم يلاقوا الحارث ولا ابن إسحاق وإنما قبلوا أخبار من لاقاهم.

فعرفت أن البخاري ومسلماً ـ مثلاً ـ لم يلقيا إلا شيوخهما، وبين شيوخهما إلى الصحابة وسائط كثيرون، اعتمدوا في توثيقهم وعدمه على الرواية عن الأئمة من قبلهم.

فإذا كان الواقع من مثل البخاري من تصحيحه الأحاديث

تقليداً، لأنه بناه على إخبار غيره عن أحوال الرواة الذين صحح حديثهم: كان كل قابل لخبر من أخبار الثقات مقلِّداً.

وإن كان الواقع من التصحيح من البخاري ـ مثلاً ـ اجتهاداً، مع بنائه على قبوله لإخبار من قبله عن صفات الرواة: فيكون أيضاً قبولنا لخبر البخاري عن صحة الحديث المتفرَّع عن إخبار الثقات اجتهاداً، فإنه لا فرق بين الإخبار بأن هؤلاء الرواة ثقات حفاظ، وبين الإخبار بأن الحديث صحيح، إلا بالإجمال والتفصيل.

وكأنهم عدلوا عن التفصيل إلى الإجمال، اختصاراً أو تقريباً، لأنهم لو عقّبوا كل حديث بقولهم: «رواته عدول تامُّوا الضبط، رووه متصلاً، ولا شذوذ فيه ولا علة»: لطالت مسافة الكلام، وضاق نطاق الكتاب الذي يؤلفونه عن الاستيفاء لأحاديث الأحكام، فضلاً عما سواها من الأحاديث.

على أن هذا التفصيل لو جاؤوا به، لا يخلو عن الإجمال، إذ لم يذكر فيه كل راو على انفراده بصفاته، بل التحقيق أن قولهم «عدل» مراد به: آت بالواجبات مجتنب للمقبِّحات، محافظ على المروءات، فهو أيضاً غير مفصِّل للمراد، كما ذكرناه.

قال: فإن قلتَ: من شرائط الصحة: السلامة من الشذوذ والعلة، وليس مدار هذين الأمرين الإخبار، بل التتبع لطرق الأسانيد والمتون!.

قلتُ: أما أولاً: فالشذوذ والإعلال نادران، والحكم للغالب، لا للنادر، ألا ترى ان الراجح العمل بالنص، وإن جُوِّز أنه منسوخ، عملاً بالأغلب ـ وهو عدم النسخ ـ وقد تقدم للمصنف ـ أي محمد بن

إبراهيم بن الوزير صاحب «تنقيح الأنظار» ـ أن ظاهر الحديث المعل السلامة عن العلة، حتى تثبت العلة بطريقة برهانية!.

وأما ثانياً: فإن قول الثقة: «هذا حديث صحيح»: أي غير شاذ ولا معل، إخبار منه أيضاً بأنه لم يقع في رواته راو ثقة خالف الناس فيه، ولا وجدت فيه علة قادحة؛ وهذا في الحقيقة خبر عن الراوي بصفة زائدة على مجرد عدالته وضبطه، أو إخبار عن حالة المتن، بأن ألفاظه مصونة عن ذلك، وليس خبراً عن اجتهاد، بل عن صفات الرواة والمتون.

وفي التحقيق: هي أخبار عائدة إلى تمام ضبط الرواة، وتتبّع مروياتهم، حتى أحاط بألفاظها. فالكل عائد إلى الإخبار عن الغير، لا عن الاجتهاد الحاصل من دليل ينقدح للمجتهد به، وإذا كان خبراً، فوجوب قبوله اجتهاد لا تقليد.

فإن قلت: قد أشار المصنف ـ أي ابن الوزير ـ إلى وجه كون قبول تصحيح الغير تقليداً له في التصحيح، بأنه قد اختلف العلماء في شرائط القبول للتصحيح؛ وقد يبنى تصحيحه على شرط يراه من تابعه على تصحيحه ليس شرطاً، أو العكس!.

قلتُ: التحقيق أنه قد وقع الإجماع على أنه يشترط في الرواة: الصدق والضبط لروايته، في ديانته: يشترط أن يغلب خيره على شره، هذا أمر مجمع عليه، ومنهم من زاد شروطاً، وهي، السلامة من البدعة، والمحافظة على المروءة، وجعل العدالة اسماً لا يكاد يتحقق إلا في معصوم.

وقد بينا في رسالة «ثمرات النظر في علم الأثر» الأدلة على ما قررناه هنا من أن الشرط هو الأمران، وأنه محل وفاق، وأن من شرط تلك الشروط لم يتم له الوفاء بها، بل قَبِلَ خبر المبتدع بقدَرٍ وإرجاء ونَصْبٍ ورَفْض، إذا كان صدوقاً. وقد بسطنا هنالك ما يجزم الناظر فيه بأنه الحق.

فمن قال «إن فلاناً عدل» أفادنا خبره أنه صدوق، وأن خيره غالب على شره وهو الذي يقبل عندنا، والذي قام عليه الاتفاق، وإن رُمي ببدعة قَدَر ونحوها، فإنها لا تقدح في رواية الصدوق.

وإذا عرفت هذا تحصل لك أن من قَبِلَ خبر الثقة في التصحيح فهو مجتهد في قبول خبره، كما يقبل سائر الأخبار عن الثقات، ولا يكون بقبولها مقلِّداً». انتهى كلام الصنعاني بطوله.

وذكر الصنعاني أنه ألف في هذا البحث رسالة سماها «إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد». قلت: هي مطبوعة في مجموعة الرسائل المنيرية.

والمقصود: أن قبول قول النسائي في الحديث: «محفوظ» و«غير محفوظ» و«صحيح» و«غير صحيح» لا يعتبر تقليداً عند المحققين، وأن قبول ذلك من أمثاله هو الجادة، خلاف ما يرى الألباني! رغم قبوله أقوال المتأخرين في الباب، بما فيهم الشوكاني وصديق حسن خان وأمثالهما! الذين لا يذكرون بجانب أولئك المتقدمين، فما يَعترض به الألباني على من قَبِلَ أقوال أئمة الحديث المتقدمين في هذا الباب يُعترض به عليه في تقليده أقوال المتأخرين ممن وصفنا!.

أما من ناحية المعنى: فيما بينه ابن حزم في «المحلى» حيث قال،

هذا الخبر حجة لنا، لأنه ليس في هذا الخبر أنه ﷺ نهاها عن مسكتي الذهب، إنما فيه أنه ﷺ اختار لها غيره. ونحن نقول بهذا.

وأما حديث: « من أحب أن يحلِّق حبيبه بحلقة من نار، فليحلقه بحلقة من ذهب . . . » :

فالجواب عنه ـ على فرض ثبوته، وعلى رواية لفظ «حبيبه» بدون التاء ـ بأمور:

الأمر الأول: ما بينه صاحب «بذل المجهود» حيث قال في شرح هذا الحديث: « هو إلى الصغير أقرب منه إلى الكبير، لأن الصغير هو الذي يُلْبَس غالباً، والكبير يَلبس بنفسه » أ هـ.

قال الشيخ محمد سعيد الباني الدمشقي في كتابه «الكوكب الدري المنير في أحكام الذهب والفضة والحرير» ص ٦٧ : « يفهم من نظم هذا الحديث أنه مسوق للصبيان، دون النساء، لأن تحلق المرأة بحلقة من ذهب، أو تسوُّرها بسوار، أو تطوُّقها بطوق منه: مباحٌ لها. والتحريم على الرجال مفهوم من دلالة النص بطريق الأولوية، لهذا قال الإمام مالك رحمه الله تعالى في «الموطأ»: أنا أكره أن يُلبس الغلمان شيئاً من الذهب، لأنه بلغني أن رسول الله ﷺ نهى عن التختم بالذهب، فأنا أكرهه للرجال: الكبير والصغير ثم قال الشيخ محمد سعيد الباني :

ونص «المدونة» في الجزء الثاني: أكره لبس الحرير والذهب للصبيان الذكور كما أكرهه للرجال.

وفي متون كتب المذهب النعماني ـ أي الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه ـ : ويكره ـ أي تحريماً ـ إلباسُ الصبي ذهباً أو حريراً. أ هـ. قالوا:

لئلا يعتاده ألا ترى أنه يؤمر بالصلاة والصيام، وينهى عن شرب الخمر، ليعتـاد فُعل الخـيرات والواجبـات؛ ويألف تـرك المحرمـات والمنكرات! فهكذا هذا. والأمر على من ألبسه، لإضافة الفعل إليه.

فـإن قال قـائل: إذا كـان سوق هـذا الحديث للصبيـان فما بـالهم يُحلَّقـون بحلقة من نـار أو يُطوَّقـون أو يُسوَّرون، والصبي غـير مؤاخذ، لسقوط التكليف عنه؟.

فأقول: إن هـذا الحديث الشريف من ضروب المؤول، وتـأويله ـ والله أعلم ـ: من أراد تطويق حبيبه الصغير طوقاً من نار، فليطوقه طـوقاً من ذهب، يؤول بـه إلى الاعتياد عليـه بعـد البلوغ، كـما يـطوَّق بـالنـار الرجال الذين يتطوقون بطوق الذهب.

وهذا من بلاغه الشارع ﷺ، لمـا اشتمل عليـه ذلك الأسلوب من الحظر على سبيل التعبير بالمجاز المؤول انتهى.

ويستأنس لما ذكره هو وصاحب «بذل المجهود» بما عند الطبراني في الكبـير بسند فيـه عبدالـرحمن بن زيـد بن أسلم عن سهـل بن سعـد أن رسول الله ﷺ قال: « من أحب أن يسوِّر ولده سواراً من نار، فليسـوره سواراً من ذهب، ولكن الفضة العبوا بها كيف شئتم ».

فهـذه الروايـة لو صحت لكـانت قـاطعـة للنـزاع في تفسـير لفظ «حبيبه» لكن عبدالرحمن بن زيد بن أسلم: ضعيف.

قال أبو نعيم في ترجمة سلمة بن دينار أبي حـازم من «الحلية» بعـد أن روى هـذا الحديث وضعّفـه بعبـدالـرحمن بن زيـد بن أسلم، قـال: والحديث لو ثبت عن النبي ﷺ يعني به الذكور من الأولاد، وأما الإناث

فقد أباح لهن التحلي بالذهب ولبس الحرير. أ هـ.

وقد استنكر الألباني في «تعقيبه عليَّ» قولي في عبدالرحمن بن زيد بن أسلم: « ضعيف ». يقول: إن ضعفه أشد مما عبر عنه الأستاذ ـ يعنيني ـ، قال الإمام أبو جعفر الطحاوي: حديثه عند أهل العلم في نهاية الضعف وحسبك دليلاً على ذلك أنه صاحب الحديث الموضوع فى توسل آدم بالنبي عليهما الصلاة والسلام.

وقد استغربت هذا غاية الاستغراب، فإن ذلك التعبير لا يتنافى وكون الشخص في غاية الضعف. ثم إنه تعبير كثير من أئمة الحديث من المتقدمين والمتأخرين في عبدالرحمن بن يزيد بن أسلم.

أما المتقدمون: فقد روى أبو طالب عن الإمام أحمد بن حنبل قال: عبدالرحمن بن زيد بن أسلم ضعيف. ذكر ذلك الحافظ أبو الحجاج المزي في «تهذيب الكمال».

وروى عثمان الدارمي عن يحيى بن معين أنه قال في عبدالرحمن هذا: ضعيف، كما في «الميزان». وقال أبو داود: أولادُ زيد بن أسلم كلهم ضعيف، وأمثلُهم عبدالله، ذكره المزي أيضاً.

وقال الترمذي في «باب الصائم يذرعه القيء» من «جامعه» سمعت محمداً ـ يعني البخاري ـ يذكر عن علي بن عبدالله ـ المديني ـ قال: عبدالله بن زيد بن أسلم ثقة، وعبدالرحمن بن زيد بن أسلم ضعيف. قال: محمد ولا أروي عنه شيئاً.

وقال في «باب ما جاء في الاغتسال لدخول مكة» عبدالرحمن بن

زيد بن أسلم ضعيف في الحديث، ضعفه أحمد بن حنبل وعلي بن المديني وغيرهما.

وقال النسائي شيخ الطحاوي الذي احتجَّ عليَّ الألباني بعبارته قال في كتابه «الضعفاء والمتروكين»: عبدالرحمن بن زيد بن أسلم ضعيف مدني.

وقال أبو نعيم في ترجمة سلمة بن دينار أبي حازم من «حلية الأولياء» بعد أن روى حديث: «من أحب أن يسوِّر ولده سواراً من نار، فليسوره سواراً من ذهب، ولكن الفضة اعملوا بها ما شئتم» من طريق عبدالرحمن بن زيد بن أسلم عن أبي حازم عن سهل بن سعد قال قال رسول الله ﷺ.. فذكره. قال أبو نعيم: هذا حديث غريب من حديث أبي حازم، تفرد به عنه عبدالرحمن بن زيد بن أسلم، وهو ضعيف.

وأما المتأخرون: فمنهم الحافظ ابن حجر في «تقريب التهذيب» مصدر الألباني الذي لا يقدِّم عليه أي مصدر في الجرح والتعديل، قال: عبدالرحمن «ت ق» بن زيد بن أسلم العدوي مولاهم، ضعيف.

وعلى فرض أنني أقصد بعبارة «ضعيف» في عبدالرحمن بن زيد بن أسلم، التقليل من ضعفه، فإن لي أسوة بالإمام أحمد بن حنبل في ذلك، فقد قال أبوالحسن الميموني: سمعت أبا عبدالله يقول: عبدالله بن زيد بن أسلم أثبت من عبدالرحمن. قلت أثبت؟ قال: نعم، قلت: فعبد الرحمن؟ قال: كذا ليس مثله، وضعَّف أمره قليلاً. ذكر هذ الحافظ أبو الحجاج المزي، في «تهذيب الكمال».

كما أنني على علم بقول الحافظ المزي في «تهذيب الكمال» قال: أبو

أحمد بن عدي: له - أي لعبدالرحمن بن زيد بن أسلم - أحاديث حسان، وهو ممن احتمله الناس، وصدقه، بعضهم وهو ممن يكتب حديثه. قال: وقد روى له الترمذي وابن ماجه وبهذا يرد على قول ابن الجوزي: أجمعوا على ضعفه. أ هـ.

وأما تحميل عبدالرحمن بن زيد بن أسلم مسئولية وضع حديث توسل آدم بنبينا صلى الله عليه وسلم: فلا أراه وجيهاً، لقول الحافظ ابن عبدالهادي في «الصارم المنكي في الرد على السبكي» ص ٣٢ - ٣٣: «ليس إسناده من الحاكم إلى عبدالرحمن بن زيد بن أسلم بصحيح بل هو مفتعل على عبدالرحمن، كما سنبينه. أ هـ.

قلت: ولعل هذا هو السر في عدم إيراد الذهبي في ترجمة عبدالرحمن بن زيد بن أسلم من «الميزان» هذا الحديث الموضوع، بل إنما أورده في ترجمة عبدالله بن مسلم أبي الحارث الفهري قال: روى عن إسماعيل بن مسلمة بن قعنب عن عبدالرحمن بن زيد بن أسلم خبراً باطلاً فيه: يا آدم لولا محمد ماخلقتك» رواه البيهقي في «دلائل النبوة».

كما أشار الذهبي في «تلخيص المستدرك» بعد تضعيفه عبدالرحمن وتصريحه بكون هذا الحديث موضوعاً، أشار إلى تحميل عبدالله بن مسلم مسئوليته بقوله ٢ / ٦١٥: قلت: رواه عبدالله بن مسلم الفهري، ولا أدري من ذا، عن إسماعيل بن مسلمة، عنه - أي عن عبدالرحمن - أ هـ.

وعلق الحافظ ابن حجر في «لسان الميزان» على كلام الذهبي في «الميزان» المتقدم، بقوله: قلت: لا أستبعد أن يكون هو الذي قبله، فإنه من طبقته. أ هـ.

يعني الحافظُ بذلك عبدالله بن مسلم بن رشيد الذي ذكره الذهبي قبل ذلك فقال في ترجمته: ذكره ابن حبان، متهم بوضع الحديث، وقال: حدثنا عنه جماعة. يضع على ليث ومالك وابن لهيعة، لا يحل كتب حديثه. أ هـ.

وأفاد الحافظ أنه الذي روى عن ابن هُدْبة نسخة كأنها معمولة. أ هـ.

الأمر الثاني: مما نجيب به عن هذا الحديث، اعتباراً لما ذكره الألباني من أن ما كان على وزن فعيل يدخل فيه النساء: ما بينه ابن حزم في «المحلى» حيث قال: هذا مجمل يجب أن يُخص منه قول رسول الله ﷺ: إن الذهب حرام على ذكور أمتي، حلال لإناثها» لأنه أقل معاني منه، ومستثنى بعض ما فيه.

يشير ابن حزم بهذا إلى قاعدة أصولية قررها في كتابه «الإحكام في أصول الأحكام» قال في بحث التعارض بين النصين: إن النصين إذا كان أحدهما أقل معاني من الآخر، فالواجب أن يُستثنى الأقل معاني من الأخر. ثم بعد ما ذكر عدة أمثلة لذلك، لا نطيل بذكرها، قال: ولا نبالي في هذا الوجه، كنا نعلم أي النصين ورد أولاً، أو لم نعلم ذلك، وسواء كان الأكثر معاني ورد أولاً، أو ورد آخراً، كل ذلك سواء، ولا يترك واحد منهما للآخر، لكن يستعملان معاً كما ذكرنا، وقد ذكر ابن جرير الطبري في كتاب «البيان عن أصول الأحكام» أن النسخ لا يصار إليه إلا إذا تعين.

ثم قال: أما إذا احتمل غير ذلك ـ أي غير النسخ ـ من أن يكون

بمعنى الاستثناء، أو الخصوص، والعموم، أو المجمل والمفسر، فمن الناسخ والمنسوخ بمعزل.

وذكر ذلك أيضاً في تفسيره في الكلام على قوله تعالى ﴿ **فأينما تُوَلوا فَثَمَّ وجه الله** ﴾ ١ / ٥٠٥ طبعة مصطفى البابي الحلبي.

الأمر الثالث : ما ذكره ابن الأثير في «جامع الأصول» أن ذلك قبل النسخ، فإنه قد ثبتت إباحة الذهب للنساء.

الأمر الرابع : ماذكره ابن الأثير أيضاً: أن هذا الوعيد إنما هو في حق من لا تؤدي زكاة الحلي، دون من أدتها.

فهذه مسالك العلماء في هذا الحديث.

وأما رواية « حبيبته » ـ بالتاء ـ إن ثبتت، فالجواب عنها بالأمرين الأخيرين.

وأما قول الألباني في تعليقه على هذا الحديث: إن التطويق والتسوير بالذهب ليسا من زينة الرجال في ذلك الزمن، فلذلك تعين حمل الحديث على النساء: فينافيه قوله فيما بعد: إن من المعلوم بداهة أن النهي عن الشيء لا يكون إلا بعد أن يكون مسبوقاً بالإباحة.

فهذه العبارة على ما فيها إنما تدل على أن الذهب قبل هذه الأحاديث كان مباحاً للجميع تناولهُ.

وقد ذكر الشوكاني في «نيل الأوطار»: أن إسماعيل بن عبدالرحمن دخل على عمر وعليه قميص من حرير وسواران من ذهب، فشقّ القميص وفك السّوارين وقال: اذهب إلى أمك.

ففي هذا دليل على استعمال من لم يبلغه النهيُ هذه الأمورَ حتى في خلافة عمر.

هذا ومدار جميع طرق هذا الحديث التي ذكرها الألباني على أسيد بن أبي أسيد البرَّاد الذي قال الدارقطني فيه «يعتبر به». وهذه اللفظة لا يخفى على الألباني أن رواية من قيلت فيه، لا تقوى على معارضة النصوص الثابتة في هذا الباب، فلا اعتبار بالأصل، ولا بما اعتبره الألباني شاهداً له، مادام الجميع إنما هو من رواية أسيد هذا، وقد عارض النصوص الثابتة في إباحة تحلي النساء بالذهب.

ولم ينتبه المنذري لذلك في «الترغيب والترهيب» فقال: رواه أبو داود بإسناد صحيح.

على أن أسيد بن أبي أسيد: يزيد البرَّاد أبا سعيد المديني قيل بأنه هو أسيد بن علي الساعدي، وهذا لم يرتضه الحافظ ابن حجر، وقيل بأنه أسيد بن أبي أسيد مولى أبي قتادة الذي يكني أبا أيوب، وتعقبه الحافظ بأن كنية البراد أبو سعيد لا أبو أيوب. كما في «تهذيب التهذيب» ١/٣٤٣ - ٣٤٤. فهذا يدعونا إلى التوقف في رواية أسيد هذا إلى أن يتبين من هو، والله تعالى أعلم.

الباب الثاني

في الجواب عما أورده الألباني على مسلك الإجماع في المسألة.

عارض الألباني دعوى من ادعى الإجماع على إباحة الذهب المحلَّق للنساء، بكلام ابن حزم في «الإحكام في أصول الأحكام» الذي ساقه.

ونرى أن هذه المعارضة ليس في محلها، لأن ابن حزم إنما منع معارضة الحديث الصحيح، بدعوى الإجماع، دون وجود حديث هو مستند لذلك الإجماع، وعبارته لا تعطي غير ذلك، فإنه بعد ما قال: «وقد أجاز بعض أصحابنا أن يَرِدَ حديث صحيح عن النبي ﷺ، ويكون الإجماع على خلافه، قال: وذلك دليل على أنه منسوخ» قال: «وهذا عندنا خطأ فاحش متيقَّن لوجهين برهانيين:

أحدهما: أن ورود حديث صحيح يكون الإجماع على خلافه: معدوم لم يكن قط، ولا هو في العالم، فمن ادعى أنه موجود، فليذكر لنا. ولا سبيل إلى وجوده.

والثاني: أن الله قد قال: ﴿ **إنا نحن نزلنا الذكر وإن له لحافظون** ﴾ فمضمون عند كل من يؤمن بالله واليوم الآخر، أن ما تكفل الله بحفظه، فهو غير ضائع أبداً، لا يشك في ذلك مسلم» إلى أن قال:

« ولسنا ننكر أن يكون حديث صحيح وآية صحيحة التلاوة منسوخين، إما بحديث آخر صحيح، وإما بآية متلوّة، ويكون الاتفاق على النسخ المذكور قد ثبت، بل هو موجود عندنا، إلا أننا نقول: لابد أن يكون الناسخ لهما موجوداً أيضاً عندنا منقولاً إلينا محفوظاً عندنامبلّغاً نحونا بلفظه، قائم النص لدينا، لابد من ذلك.

وإنما الذي منعنا منه: أن يكون المنسوخ محفوظاً منقولاً إلينا، ويكون الناسخ له قد سقط ولم ينقل إلينا لفظه، فهذا باطل عندنا، لا سبيل لوجوده في العالم أبد الأبد، لأنه معدوم البتة، قد دخل بأنه غير كائن في باب المحال والممتنع عندنا ».

فهذه عبارة ابن حزم، وهي إنما تنص على أنه لا يمكن أن يكون المنسوخ محفوظاً ويكون الناسخ المستند إليه الإجماعُ معدوماً.

ومسألة تحلي النساء بالذهب: ليست من هذا القبيل، فإن النصوص والأدلة المستَنِدَ إليها الإجماعُ المدَّعى فيها: موجودة، نسرد منها للألباني ما يلي:

الدليل الأول: عموم قوله تعالى: ﴿ **أو مَنْ يُنشّأ في الحِلْية وهو في الخصام غير مبين** ﴾ فقد أخرج ابن جرير في تفسير هذه الآية، عن سفيان، عن علقمة بن مرثد، عن مجاهد أنه قال: رُخّص للنساء في الذهب والحرير، وقرأ ﴿ **أو من ينشأ في الحلية وهو في الخصام غير مبين** ﴾ يعني: المرأة.

قال إلْكِيا: فيه دلالة على إباحة الحلي للنساء، والإجماعُ منعقد

عليه، والأخبار فيه لا تحصى. نقل ذلك عنه القرطبي في تفسير هذه الآية.

ولفظة « رُخِّص » فيها إشارة إلى أن هذا إنما كان بعد التحريم. بل في رواية عبدالرزاق التصريح بذلك، فقد قال في «تفسيره»: « أخبرنا الثوري، عن علقمة بن مرثد، عن مجاهد قال: ذكرتُ له أنهم يقولون: «من تحلّ بخربصيصة - يعني صغيرة - فقال مجاهد: رُخِّص للنساء في الذهب والحرير ثم تلا هذه الآية، يعني قول الله تعالى: ﴿ **أو من يُنشَّأ في الحلية وهو في الخصام غير مبين** ﴾.

وأخرج عبد بن حميد عن ابن عباس قال في الآية: « هو النساء، فرَّق بين زيِّهن وزي الرجال، ونقصهن من الميراث والشهادة، وأمَرَهن بالقَعْدة وسمّاهنّ الخوالف » .

وأخرج ابن أبي حاتم عن أبي العالية، أنه سئل عن الذهب للنساء، فلم ير به بأساً، استدلالاً بهذه الآية.

هذا ووقع في طبعة تفسير ابن جرير الطبري في سند أثر مجاهد المتقدم « عن علقمة عن مرثد » غلطاً فكان من نتائج ذلك السيئة، إعلال الألباني هذا الأثر بأنه من رواية علقمة عن والده مرثد، قال: « ومرثد، قال الذهبي: لا يعرف له رواية »!.

وهذا غلط! قلَّد فيه الألباني المطابع!! والصواب «عن علقمة بن مرثد»، كما في «تفسير عبدالرزاق» النسخة المصورة بالمكتبة السعودية بالرياض، فقد جاء فيها: «أخبرنا الثوري، عن علقمة بن مرثد، عن مجاهد، قال: ذكرت له أنهم يقولون: من تحلى بخرْ بَصِيصة - يعني

صغيرة ـ فقال مجاهد: رُخِّص للنساء في الذهب والحرير. ثم تلا هذه الآية، يعني: قول الله تعالى: ﴿ أو من يُنشَّأُ في الحلية وهو في الخصام غير مبين ﴾ أ هـ.

كما وجدنا هذا السند بعينه «سفيان، عن علقمة بن مرثد، عن مجاهد» في «تفسير سفيان الثوري» في الكلام على قوله تعالى ﴿ حتى إذا أَخَذْنا مُتْرَفيهم بالعذاب ﴾ الآية ص ١٧٦.

ثم لو تأمل الألباني قول الحافظ الذهبي «لا يعرف له رواية» لاهتدى إلى الصواب من تلك الطريق، لأن هذا التفسير لو كان من رواية «مرثد عن مجاهد» لعرفت له رواية! ولكن هكذا يصنع التقليد المذمومُ بمن يَذمُّ التقليدَ الممدوح!.

وقد تجاهل الألباني مكانة تفسير مجاهد عند أهل العلم، فقال في تفسيره هذا: «إنه موقوف لا حجة فيه»!.

وموقفنا من ذلك التجاهل عدَمُ الالتفات إليه واقتفاء أثر الأئمة في اعتباره، فقد قال شيخ الإسلام ابن تيمية في «تفسير سورة الإخلاص» ص ١٣٢ من الطبعة المنيرية: «وأخص أصحابه ـ يعني ابن عباس ـ بالتفسير: مجاهد، وعلى تفسير مجاهد يعتمد أكثر الأئمة، كالثوري والشافعي وأحمد بن حنبل والبخاري. قال الثوري: «إذا جاءك التفسير عن مجاهد، فحسبك به» والشافعي في كتبه أكثر الذي ينقله عن ابن عيينة عن ابن أبي نجيح، عن مجاهد. وكذلك البخاري في «صحيحه» يعتمد على هذا التفسير».

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية أيضاً في «التدمرية»: مجاهد إمام

المفسرين. قال الثوري: إذا جاءك التفسير عن مجاهد، فحسبك به « وعلى تفسيره يعتمد الشافعي وأحمد والبخاري وغيرهم ».

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية أيضاً في كتابه « مقدمة في أصول التفسير »: إذا لم تجد التفسير في القرآن ولا في السنة ولا وجدته عن الصحابة، فقد رجع كثير من الأئمة في ذلك إلى أقوال التابعين، كمجاهد بن جَبر، فإنه كان آيةً في التفسير، كما قال محمد بن إسحاق: حدثنا أبان بن صالح، عن مجاهد قال: عرضت المصحف على ابن عباس ثلاث عرضات، من فاتحته إلى خاتمته، أوقفه عند كل آية، وأسأل عنها ».

قال شيخ الإسلام، « وقال ابن جرير: حدثنا أبو كريب قال: حدثنا طلق بن غنام، عن عثمان المكي، عن ابن أبي ملكية قال رأيت مجاهداً سأل ابن عباس عن تفسير القرآن ومعه ألواحهُ: فيقول له ابن عباس: اكتب، حتى سأله عن التفسير كله » قال شيخ الإسلام: « ولهذا كان سفيان الثوري يقول: إذا جاءك التفسير عن مجاهد، فحسبك به » أ هـ.

فتبين من هذا أن تفسير مجاهد، أطبق أولئك الأئمة على قبوله واعتباره وعدم مجاوزته، فتجاهل الألباني له لا يُضعِّفه بل يُضعِف الألباني!.

الثاني من الأدلة: ما أخرجه ابن أبي شيبة وابن سعد في «طبقاته» وأبو داود بسند صححه ابن حزم في «المحلى» عن عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها قالت: قدِمَتْ على النبي ﷺ حلية من عند النجاشي، أهداها له فيها خاتم من ذهب فيه فصّ حبشي،

قالت: فأخذه رسول الله ﷺ بعود معرضا - أو ببعض أصابعه - ثم دعا أمامة بنت أبي العاص ابنة ابنته زينب، فقال: تحليَّ بهذا يا بنية ».

والاعتراض على هذا الحديث بتدليس ابن إسحاق راويه، أجيبُ عنه بأنه قد صرح بالتحديث، كما في «عون المعبود».

الثالث من الأدلة: حديث تحريم الذهب والحرير على ذكور أمة محمد ﷺ، وتحليلهما لإناثهم.

وهو حديث له طرق، صحح بعضها الترمذي وابن حبان والحاكم وابن حزم وابن العربي المالكي، ونقل الحافظ عبدالحق عن علي بن المديني أنه حسَّن بعضها، بل عدّه الكتاني في «نظم المتناثر» من الأحاديث المتواترة.

الرابع من الأدلة: ما رواه ابن منده، من طريق عبدالله بن جعفر، عن محمد بن عمارة عن زينب بنت نُبيط، عن أمها قالت: كنت أنا وأختان لي في حجر رسول الله ﷺ فكان يحلّينا من الذهب والفضة ». وفي رواية أبي نعيم عنها، «حدثتني أمي وخالتي»[1].

وهذا الحديث من جملة ما استدركه الحاكم على الصحيحين، وأقره الذهبي على تصحيحه، وعنده زيادة: «قالت زينب، وقد أدركت الحلي أو بعضه».

الخامس من الأدلة: حديث عائشة عند أحمد أن رسول الله ﷺ قال: « لو كان أسامة جارية، لكسوته وحلَّيْته » وقد صححه الحافظ

---

(١) أمها: حبيبة، وخالتها: كبشة، وأبوهما: أبو أمامة أسعد بن زرارة وأمهما: الفريعة، كما في ترجمة «زينب بنت جابر الأحمسية» من «الإصابة» للحافظ ابن حجر.

العراقي في «المغني» واستدل به الجصّاص في «أحكام القرآن».

السادس من الأدلة: ما أخرجه ابن سعد بسند صحيح من مرسل سعيد بن المسيب قال: قدمت صَفِيَّة وفي أذنها خُرْصة من ذهب، فوهبت منه لفاطمة ولنساء معها». وصفية إنما تزوجها النبي ﷺ سنة تسع من الهجرة، كما بينه تقي الدين ابن تيمية في «الرد على الأخنائي».

السابع من الأدلة: أحاديث زكاة الحلي التي صحح بعضها الألباني نفسه.

فهذه النصوص من مستنَد الإجماع المدَّعى في هذا الباب وقد أشار البيهقي إلى ذلك بقوله بعد ما ذكر أحاديث الإباحة في «السنن الكبرى» قال: «قد استدللنا بحصول الإجماع على إباحته لهن - أي المطابقة لهذه الأدلة - على نسخ الأخبار الدالة على تحريمه فيهن خاصة».

والآثار المطابقة لهذه النصوص كثيرة.

ففي «المحلى» لابن حزم أن ابن عمر سئل عن الذهب والحرير فقال: يكرهان للرجال ولا يكرهان للنساء» ومراده بالكراهية: التحريم.

وفي «صحيح البخاري»: «باب الخاتم للنساء وكان على عائشة خواتيم الذهب». وقد ذكر الحافظ في «الفتح» أن هذا الأثر المعلَّق قد وصله ابن سعد من طريق عمرو بن أبي عمرو مولى المطلب قال: «سألت القاسم بن محمد؟ فقال: لقد رأيت - والله - عائشة تلبس المعصفر وتَلبَسُ خواتيم الذهب».

وترجيحُ الألباني ما في «طبقات ابن سعد» طبعة أوربا من رواية سليمان بن بلال، عن عمرو بن أبي عمرو، عن القاسم بن محمد «أنها كانت تلبس الأحمرين : المذهب والمعصفر» : لا يساوي جزم البخاري وابن سعد بأنها تلبس خواتيم الذهب لا المـذْهَب، هذا لو فرضنا أن مورد الروايتين واحد، فكيف وهو مختلف؟ .

فإن رواية عبدالعزيز، عن عمرو بن أبي عمرو، هي في اللباس، ولفظها: سألت القاسم بن محمد فقلت: إن ناساً يزعمون أن رسول الله ﷺ نهى عن الأحمرين: المعصفر والذهب؟ فقال: كذبوا والله، لقد رأيت عائشة تلبس خواتيم الذهب ».

وأما رواية سليمان بن بلال فهي إنما تتعلق بما يجوز للمحرمة لبسه، فإن روايته عن عمرو بن أبي عمرو، هكذا: «سمعت القاسم بن محمد يحدّث أن عائشة تلبس الأحمرين: المذهب والمعصفر وهي مُحْرِمة». فجعلُ الحديثين حديثاً واحداً مع اختلاف موردهما غير صحيح .

مع أنّ الاعتماد على نسخة واحدة من نسخ الكتاب دون عرضها على الأصول مما لا تطمئن إليه النفس، وقد راجعنا رواية سليمان بن بلال في «تاريخ الإسلام» للذهبي، فوجدناها بلفظ «الذهب» بدون ميم. وهذا مما يوقع الريبة فيما في طبعة أوربا .

والمقصود: أن الإجماع هنا مستند لنصوص صحيحة صريحة.

وأما الاعتراض على النووي والبيهقي ومن تبعهما، في حكاية الإجماع على إباحة الذهب للنساء، بما روي عن أبي هريرة، فيمكن دفعه بما أجاب به الحافظ ابن حجر عن نظيره في مسألة الحرير، وهو أن القائل

بالتحريم قد انقرض، واستقر الإجماع على القول بالإباحة إلى زمن البيهقي والنووي.

هذا على فرض صحة هذا الإجماع، وإلا فالنصوص التي بيناها تكفي عن التعلق بدعوى الإجماع.

ومع هذا لا يفوتنا نقض ما أورده الألباني من إنكار الإجماع، حيث قال ما نصه: «لا يمكن إثبات صحة الإجماع في هذه المسألة، فإنه لا يستطيع أحد أن يدّعي أنه إجماع معلوم من الدين بالضرورة، وغيرُ هذا الإجماع مما لا يمكن تصوره، فضلاً عن وقوعه! ولهذا قال الإمام أحمد رضي الله عنه: من ادعى الإجماع فهو كاذب، وما يدريه؟ لعل الناس اختلفوا؟!».

وتفصيلُ القول في هذا الموضوع الخطير، ليس هذا موضعه فليراجع من شاء التحقيق بعض كتب علم أصول الفقه التي لا يُقلِّد مؤلفوها من قبلهم، مثل «أصول الأحكام» لابن حزم ج٤ ص ١٢٨ - ١٤٤، و«إرشاد الفحول» للشوكاني ونحوهما. هذا نص ما أورده الألباني، ونحن وإن كنا في غنية عن دعوى الإجماع في هذه المسألة. بما معنا من النصوص، فإنا نتعقب كلام الألباني في رده الإجماع فنقول:

أما حصر الألباني الإجماع فيما هو معلوم من الدين بالضرورة: فإنما نشأ من عدم الاطلاع على كلام العلماء في المسألة. فقد عقد الخطيب البغدادي في «الفقيه والمتفقه» فصلاً خاصاً بالرد على من أنكر الإجماع «قال فيه ١/ ١٧٣: الإجماع على ضربين:

أحدهما: إجماع الخاصة والعامة، وهو مثل: إجماعهم على القبلة

أنها الكعبة، وعلى صوم رمضان، ووجوب الحج، والوضوء والصلوات ـ الخمس ـ وعددها، وأوقاتها، وفرض الزكاة، وأشباه ذلك.

والضرب الآخر: هو إجماع الخاصة دون العامة، مثل ما أجمع عليه العلماء من أن الوطء مفسد للحج، وكذلك الوطء في الصوم مفسد للصوم، وأن البينة على المدعي، واليمين على المدعي عليه، وأن لا تُنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها، وأن لا وصية لوارث، وأن لا يقتل السيد بعبده، وأشباه ذلك.

فمن جحد الإجماع الأول: استتيب، وإلا قُتل. ومن ردّ الإجماع الآخر، فهو جاهل ذلك، فإذا علمه ثم ردَّه بعد العلم، قيل له: أنت رجل معاند للحق وأهله» انتهى كلام الخطيب.

وأقر ابن القيم في «حادي الأرواح» ص ٢٣٢ ما نقله عن العلماء من أن الإجماع المعتد به على ثلاثة أنواع:

أولها: ما كان معلوماً من الدين بالضرورة، كوجوب أركان الإسلام وتحريم المحرمات الظاهرة. الثاني: ما ينقل عن أهل الاجتهاد التصريح بحكمه. وهذان النوعان متفق عليهما. الثالث: أن يقول بعضهم القول، وينتشر في الأمة، فلا ينكره أحد، فهذا النوع مختلف فيه».

وفي الأثرين الآتيين عن عمر بن الخطاب وابن مسعود رضي الله عنهما، أوضح دلالة على بطلان حصر الإجماع في المعلوم من الدين بالضرورة.

وأما قول الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله: «من ادعى الإجماع فقد

كذب» وما في معنى هذا القول: فلم يقصد به الإمام أحمد استبعاد وجود الإجماع واستنكاره، بدليل أنه قد أطلق القول بصحة الإجماع في رواية ابنه عبدالله وأبي الحارث، وادعى الإجماع في رواية الحسن بن ثواب قال: أذهب في التكبير من غداة يوم عرفة إلى آخر أيام التشريق، فقيل له: إلى أي شيء تذهب؟ قال: بالإجماع عمر وعلي وعبدالله بن مسعود وابن عباس».

واحتج بالإجماع في سبب نزول الآية الكريمة ﴿ **وإذا قُرىء القرآن فاستمعوا له وأنصِتوا** ﴾ على عدم وجوب القراءة خلف الإمام في الصلاة الجهرية.

ولذلك تناول العلماء كلامه هذا: « من ادَّعى الإجماع فقد كذب » بالبحث، فقال القاضي أبو يعلي - كما في مسوَّدة بني تيمية »، في بحث الإجماع -: « ليس هذا ظاهره، وإنما قال هذا على طريق الورع، لجواز أن يكون هناك خلاف لم يبلغه، أو قال هذا في حق من ليس له معرفة بخلاف السلف ».

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية في «نقد مراتب الإجماع » لابن حزم: «من ادعى الإجماع في الأمور الخفية، بمعنى أنه يعلم عدم المنازع، فقد قفا ما ليس له به علم، وهؤلاء الذين أنكر عليهم الإمام أحمد.

وأما من احتج بالإجماع، بمعنى عدم العلم بالمنازع، فقد اتبع سبيل الأئمة، وهذا هو الإجماع الذي يُحتج به في مثل هذه المسائل ». أي التي أوردها ابن حزم في «مراتب الإجماع».

وقال في «الرد على الأخنائى»: «معناها - أي دعوى الإجماع -

عدم العلم بالمنازع، ليس معناها الجزمَ بنفي المنازع، فإن ذلك قول بـلا علم، ولهذا ردَّ الأئمة، كالشافعي وأحمد وغيرهما، على من ادعـاها بهـذا المعنى، وبسط الشـافعي في ذلك القـولَ، وأحمد كـان يقول هـذا كثيراً، ويقول: «من ادعى الإجماع فقد كذب، وما يدريه أن الناس لم يختلفـوا، ولكن يقـول: لا أعلم مخالفـاً»، وأبو ثـور قال: «إن الـذي يـذكـر من الإجماع معناه أنا لا نعلم منازعاً». أ هـ.

وقال ابن القيم في بحث التقليد من «إعـلام الموقعـين» ٢ : ٢٤٨ : «صار من لم يعرف الخـلاف من المقلِّدين إذا احتُجَّ عليـه بالقـرآن والسنة قال: هذا خلاف الإجماع، وهذا هو الذي أنكره أئمة الإسلام، وعـابوا من كل ناحية على من ارتكبـه، وكذّبـوا من ادعاه، فقـال الإمام أحمـد: «من ادعى الإجماع فهو كـاذب، لعل النـاس اختلفوا، هـذه دعوى بِشْر المريسي والأصم، ولكن يقول «لا نعلم الناس اختلفوا» و«لم يبلغنا»».

قال ابن القيم: ولم يزل أئمة الإسلام عـلى تقديم الكتـاب والسنة على الإجماع، وجعل الإجماع في المرتبة الثـانية، ونقـل عن الشافعي أنـه قـال في كتاب اختـلافه مـع مالـك: «والعلم طبقات: الأولى: الكتـاب والسنة الثابتة، ثم الإجماع فيما ليس في كتاب ولا سنة، الثالثة: أن يقول الصحـابي فـلا يُعلم لـه مخـالف من الصحـابـة، الـرابعـة: اختـلاف الصحابة، الخامسة: القياس[1].

(١) وقع للألباني في طبعتي «اداب الزفاف» الثانية والثـالثة، تحـريف عجيب في نقل هـذه العبارة من طريق ابن القيم في «إعلام الموقعين» فقد قال: «وقال ـ أي الشافعي ـ في كتاب اختلافه مع مالك: والعلم طبقات: الأولى الكتاب، والسنة الثانية، ثم الإجماع فيما ليس فيه كتاب ولا سنة...». انتهى.

قال ابن القيم: فقدّم النظر في الكتاب والسنة على الإجماع، ثم أخبر أنه إنما يصار إلى الإجماع فيما لم يعلم فيه كتاب ولا سنة، وهذا هو الحق».

وقال في الأصل الأول من الأصول التي بنى عليها الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى مذهبه ـ وهو النص قال: «ولم يكن ـ أي الإمام أحمد ـ يقدم على الحديث الصحيح عملاً ولا رأياً ولا قياساً ولا قول صاحب، ولا عدم علمه بالمخالف، الذي يسميه كثير من الناس إجماعاً ويقدمونه على الحديث الصحيح، وقد كذَّب أحمد من ادعى هذا الإجماع ـ أي الإجماع المتوهَّم المبني على عدم العلم بالمخالف المعارَض بالنص ـ ولم يُسِغ تقديمه على الحديث الثابت».

ثم قال ابن القيم: « ونصوص رسول الله ﷺ أجلّ عند الإمام أحمد وسائر أئمة الحديث، من أن يقدِّموا عليها توهّم إجماع مضمونُه عدم العلم بالمخالف. ولو ساغ لتعطلت النصوص، وساغ لكل من لم يعلم مخالفاً في حكم مسألة، أن يقدم جهله بالمخالف على النصوص! فهذا هو الذي أنكره الإمام أحمد والشافعي من دعوى الإجماع، لا ما يظنه بعض الناس أنه استبعاد لوجوده» انتهى نص «إعلام الموقعين».

= فقد جعل الألباني (الكتاب) وحده الطبقة الأولى، و(السنة) الطبقة الثانية، في حين أنهما جميعاً طبقة واحدة في كلام الشافعي، كما تقدم نصه بالحرف.

ثم توسع الألباني في تحريف هذه العبارة بزيادة لفظة «ثم» قبل «الإجماع»، فصار «الإجماع» على حسب ترتيبه: الطبقة الثالثة، وهو في كلام الشافعي صراحة: الطبقة الثانية، ويزيد ذلك وضوحاً قول الشافعي بعده: «الثالثة: أن يقول الصحابي. . . ».

وإنما أوقع الألباني في هذه التحريفات المتراكمة، تقليده الغلط الواقع في الطبعة التي نقل منها، في حين أنه يمنع تقليد أئمة العلم فيما لابد فيه من تقليدهم! ولله في خلقه شؤون .

وقد أساء الألباني التصرُّفَ فيه، حينما نقله في «آداب الزفاف» تحت عنوان «تقديم السنة على الإجماع الذي ليس معه كتاب ولا سنة» فقد أسقط قول ابن القيم «فهذا هو الذي أنكره الإمام أحمد والشافعي من دعوى الإجماع، لا ما يظنه بعض الناس أنه استبعاد لوجوده» أسقطه لئلا يقف في وجه تفسيره كلمة الإمام أحمد باستبعاد الإجماع، خلاف ما تقتضيه الأمانة العلمية والنصيحة للقراء والمتعلمين !.

كما أخطأ الألباني في عدم فهمه مما ذكره من تلك العبارة، إثبات الإمام أحمد الإجماع على غير الوضع الذي نفاه.

وقال ابن الموصلي في «مختصر الصواعق» ٢ / ٤٤٠: «ليس مراده ـ أي الإمام أحمد بن حنبل ـ بهذا ـ أي قوله: من ادعى الإجماع فقد كذب، وما في معناه ـ استبعاد وجود الإجماع، ولكن الإمام أحمد وأئمة الحديث، بُلوا بمن كان يردُّ عليهم السنة الصحيحة بدعوى إجماع الناس على خلافها، فبيَّن الشافعي وأحمد أن هذه الدعوى كذب، وأنه لا يجوز ردُّ السنن بمثلها».

ومرّ إلى أن قال ص ٤٤١: والمقصود أن أئمة الإسلام لم يزالوا ينكرون على من رد على سنن رسول الله ﷺ بكونه لا يعلم لها قائلاً، ويزعم أن ذلك إجماع». أ هـ.

وقال الشاطبي في «الاعتصام» ١ / ٢٩٣ ـ ٢٩٤: «قال بعض الحنابلة: لا تعبأ بما يعرض من المسائل ويدَّعى فيها الصحة بمجرد التهويل، أو بدعوى أن لا خلاف في ذلك، وقائل ذلك لا يعلم أحداً قال فيها بالصحة، فضلاً عن نفي الخلاف فيها، وليس الحكم فيها من الجليات التي لا يعذر المخالف فيها.

وفي مثل هذه المسائل قال الإمام أحمد: « من ادعى الإجماع فهو كاذب، وإنما هذه دعوى بشر وابن علية، يريدون أن يعطلوا السنن بذلك». يعني أحمدُ أنَّ المتكلمين في الفقه من أهل البدع إذا ناظرتهم بالسنن والآثار قالوا: هذا خلاف الإجماع، وذلك القول الذي يخالف ذلك الحديث لا يحفظونه إلا عن بعض فقهاء المدينة أو فقهاء الكوفة مثلاً، فيدَّعون الإجماع من قلة معرفتهم بأقاويل العلماء، واجترائهم على ردّ السنن بالآراء ».

هذه مسالك العلماء في عبارة الإمام أحمد التي حملها الألباني على استبعاده وجود الإجماع، خلاف ما تهدف إليه، وقد كان أحمد حريصاً على الاتباع، فلا يخالف ما جاء عن عمر بن الخطاب وابن مسعود رضي الله عنهما في الإجماع فقد قال كل منهما - كما في «مسوّدة بني تيمية» ص ٣١٦ - ٣١٧ -: أقضي بما في كتاب الله، فإن لم يكن فبما في سنة رسول الله، فإن لم يكن فبما أجمع عليه الصالحون». وفي لفظ: «بما أجمع عليه الناس» وفي لفظ «بما قضى به الصالحون».

قلت: وباللفظ الأخير «بماقضى به الصالحون»رواه النسائي وحمله على معنى الإجماع، فقال ٨/ ٢٣٠ - ٢٣١ : «الحكم باتفاق أهل العلم. أخبرنا محمد بن العلاء قال: حدثنا أبو معاوية، عن الأعمش، عن عمارة - هو ابن عمير - عن عبدالرحمن بن يزيد قال: أكثروا على عبدالله - أي ابن مسعود - ذات يوم، فقال عبدالله: إنه قد أتى علينا زمان، ولسنا نقضي ولسنا هنالك. ثم إن الله عز وجل قدَّر علينا أن بلغنا ما ترون، فمن عرض له منكم قضاء بعد اليوم، فليقض بما في كتاب الله، فإن جاء أمر ليس في كتاب الله، فليقض بما قَضىَ به نبيه ﷺ، فإن جاء أمر ليس في

كتاب الله، ولا قَضى به نبيه ﷺ فليقض بما قضى به الصالحون، فإن جاء أمر ليس في كتاب الله ولا قضى به نبيه ﷺ ولا قضى به الصالحون، فليجتهد رأيه، ولا يقول: إني أخاف، وإني أخاف، فإن الحلال بيِّنٌ والحرام بيِّنٌ وبينْ ذلك أمور مشتبهات، فدع ما يريبك إلى ما لا يريبك، قال أبو عبدالرحمن ـ النسائي ـ هذا الحديث جيد جيد.

أخبرنا محمد بن بشار قال: حدثنا أبو عامر، قال حدثنا سفيان، عن الشيباني، عن الشعبي، عن شريح أنه كتب إلى عمر يسأله، فكتب إليه أن اقض بما في كتاب الله، فإن لم يكن في كتاب الله، فبسنة رسول الله ﷺ، فإن لم يكن في كتاب الله، ولا في سنة رسول الله ﷺ، فاقض بما قضى به الصالحون، فإن لم يكن في كتاب الله، ولا في سنة رسول الله ﷺ، ولم يقض به الصالحون، فإن شئت فتقدم، وإن شئت فتأخر، ولا أرى التأخر إلا خيراً لك. والسلام عليكم»، انتهى نص النسائي في «سننه».

ووجدنا لفظة «بما اجمع عليه الناس» في كتاب عمر بن الخطاب رضي الله عنه عند وكيع: محمد بن خلف بن حيان في «أخبار القضاة» ٢/ ١٩٠ وابن عبدالبر في «باب اجتهاد الرأي على الأصول عند عدم النصوص في حين نزول النازلة» من كتابه «جامع بيان العلم وفضله» ٢/ ٥٦، قال وكيع: «حدَّثنيه أبو عمرو أحمد بن حازم بن يونس الغفاري من ولد قيس بن أبي عروة، قال حدثنا قبيصة أن عقبة قال: حدثنا سفيان عن الشيباني عن الشعبي عن شريح كان عمر كتب إليه: إذا جاءك أمر فاقض فيه بما في كتاب الله، فإن جاءك ما ليس في كتاب الله، فاقض بما سَنّ رسول الله، فإن جاءك ما ليس في كتاب الله ولم يسنَّه

رسول الله، فاقض بما أجمع عليه الناس، فإن جاءك ما ليس في كتاب الله، ولم يسنّه رسول الله، ولم يتكلم به أحد، فاختر أيَّ الأمرين شئت، فإن شئت فتقدم واجتهد رأيك، وإن شئت فأخره، ولا أرى التأخير إلا خيراً لك» .

وقال ابن عبدالبر: «وأخبرنا أبو ذر عبد بن أحمد الهروي إجازة، قال حدثنا أبو العباس أحمد بن موسى الباغندي بجرجان قراءة عليه، قال حدثنا أبو نعيم عبدالملك بن محمد الفقيه قال حدثنا داود بن علي بن خلف، قال حدثنا قبيصة، قال حدثنا سفيان، عن الشيباني عن الشعبي عن شريح أن عمر كتب إليه: إذا أتاك أمر فاقض فيه بما في كتاب الله، فإن أتاك ما ليس في كتاب الله، فاقض بما سَنّ فيه رسول الله، فإن أتاك ما ليس في كتاب الله ولم يَسُنَّ فيه رسول الله ﷺ، فاقض بما أجمع عليه الناس، فإن أتاك ما ليس في كتاب الله ولم يَسُنَّ فيه رسول الله ﷺ ولم يتكلم فيه أحد، فأي الأمرين شئت فخذ به. هكذا قال» أ هـ.

وفي معنى «بما أجمع عليه الناس»: «بما يجتمع فيه رأي المسلمين» وهي عند وكيع في «أخبار القضاة» أيضاً، قال: حدثنا الحسن بن محمد بن الصبّاح الزعفراني، قال حدثنا أسباط، قال حدثنا الشيباني، عن الشعبي، عن شريح قال: كتب إليَّ عمر: إذا أتاك قضاء، فاقض بما في كتاب الله، فإن أتاك ما ليس في كتاب الله، فاقض بسنة رسول الله ﷺ، فإن أتاك ما ليس في سنة نبيِّ الله، فاقض بما يجتمع فيه رأي المسلمين، فإن أتاك ما لم يجتمع فيه رأي المسلمين، فاختر إحدى اثنتين، إن شئت فاجتهد رأيك وتقدَّم، وإن شئت فتأخر، وأنْ تأخّر خير لك» أ هـ.

وكما اعتنى النسائي في صنيعه المتقدم بالإجماع اعتنى بـه الحاكم في «كتاب العلم» من «المستدرك» ١/١١٣ ـ ١٢٠، وأتى بـأحاديث كثـيرة، استـدل بها عـلى الإجماع، وعـلى أنه حجـة، وذكـر أنـه تحـرَّى في ذلـك مذاهب الأئمة المتقدمين. جزاه الله عن الإسلام خير الجزاء.

وأمـا ابن حزم: فله كتـاب كامـل في «مسائـل الإجمـاع» بلغ من الاطمئنـان إلى مـا دوَّنـه فيـه، إلى حيث يقـول: «إنمـا نُـدْخِـلُ في هـذا الكتاب، الإجماعَ التام الذي لا مخالف فيه البتة، الذي يُعلَمُ كما يُعلم أن الصبح في الأمن والخوف ركعتان، وأن شهر رمضان هو الذي بين شوال وشعبان، وأن الذي في المصاحف هو الذي أتى به محمد ﷺ وأخبر أنـه وحيٌ من الله، وأن في خمس من الإبل شاة، ونحو ذلك.

وهي ضرورة تقـع في نفس الباحث عن الخـبر المشرف على وجـوه نقله، إذا تتبعهـا المرء في نفسـه في كل مـا يمر بـه من أحوال دنيـاه وأهل زمانه، وجده ثابتاً مستقراً في نفسه» أهـ.

ولا شك في أن كثيراً من المسائل التي أوردها في ذلك الكتـاب، ـ ليس من قبيل المعلوم من الدين بالضرورة.

وأمـا كتـاب «الإحكـام في أصـول الأحكـام» الـذي أحـال عليـه الألباني، لدعم دعواه نفي الإجماع فلا نحتاج إلى رأي ابن حزم فيه بعد ما أورده عن ابن مسعود وعمر في الباب الخامس والثلاثين في «الاستحسان والاستنباط وفي الرأي وإبطال كل ذلك» من كتاب «الإحكـام» فقد قـال ٦/٢٨ ـ ٢٩: «حـدثنا أحمـد بن محمد الـطلمنكي، ثنا ابن مفـرج، ثنا إبراهيم بن أحمد بن فراس ثنا محمد بن علي، ثنـا سعيد بن منصـور، ثنا سفيان بن عيينة وأبو معاوية ـ هو محمـد بن خازم الضريـر ـ كلاهمـا عن

الأعمش، عن عمارة بن عمير، عن عبدالرحمن بن يزيد قال: أكثر الناسُ على عبدالله بن مسعود يوماً، فقال: «إنه قد أتى علينا زمان لسنا نقضي ولسنا هنالك، إن الله تعالى قدَّر أن بلغنا من الأمور ما ترون، فمن عَرَض (له) قضاء منكم بعد اليوم فليقضِ بما في كتاب الله تعالى، فإن جاءه أمر ليس في كتاب الله تعالى، فليقض بما قضى به نبيه عليه السلام، فإن جاءه أمر ليس في كتاب الله تعالى، وليس فيما قضى به النبي ﷺ، فليقض بما قضى به الصالحون، فإن جاء أمر ليس في كتاب الله تعالى ولم يقض به نبيه عليه السلام، ولم يقض به الصالحون، فليجتهد رأيه، وليقل: إني أرى وأخاف: فإن الحلال بيّن والحرام بيّن، وبين ذلك أمور مشتبهات، فدع ما يريبك إلى ا لا يريبك.

حدثنا حمام، حدثنا عبدالله بن محمد بن علي الباجي، ثنا عبدالله بن يونس المرادي، ثنا بقي بن مخلد، ثنا أبو بكر ابن أبي شيبة، ثنا ابن أبي زائدة، عن الأعمش، عن القاسم بن عبدالرحمن بن عبدالله بن مسعود، عن أبيه، عن عبدالله بن مسعود، مثله بتمامه، وزاد فيه: «فإن أتاه أمر لا يعرفه فليقرّ - أي فليقل لا أعلم - ولا يستحي».

ومرّ ابن حزم إلى أن قال: «وبه - أي السند الذي ذكره قبل - إلى سعيد بن منصور: حدثنا سفيان بن عيينة، عن أبي إسحاق الشيباني، عن الشعبي، قال: كتب عمر إلى شريح: إذا أتاك أمر في كتاب الله فاقض به ولا يلفتنّك عنه الرجال، فإن لم يكن في كتاب الله فبما في سنة رسول الله ﷺ، فإن لم يكن في كتاب الله، ولا سنة رسول الله ﷺ، فاقض بما قضى به أئمة الهدى، فإن لم يكن في كتاب الله عز وجل، ولا في سنة رسوله ﷺ، ولا فيما قضى به أئمة الهدى فأنت بالخيار: إن

شئت أن تجتهد رأيك، وإن شئت أن تؤامرني، ولا أرى مؤامرتك إياي إلا خيراً لك.

حدثنا حمام، حدثنا الباجي، حدثنا عبدالله بن يونس، حدثنا بقي بن مخلد، ثنا أبو بكر بن أبي شيبة، ثنا علي بن مسهر، عن أبي إسحاق الشيباني، عن الشعبي، عن شريح، أن عمر بن الخطاب كتب إليه: إذا جاءك شيء في كتاب الله فاقض به ولا يلفتنك عنه الرجال، فإن جاء أمر ليس في كتاب الله فانظر سنة رسول الله ﷺ فاقض بها فإن جاء أمر ليس في كتاب الله ولا سنة رسول الله ﷺ فاقض بما قضى به أئمة الهدى، فإن لم يكن في كتاب الله، ولم يكن فيه سنة من رسول الله ﷺ، ولم يتكلم فيه أحد قبلك فاختر أي الأمرين: إن شئت أن تجتهد رأيك وتُقْدِم، فتقدَّم، وإن شئت أن تأخّر فتأخر، ولا أرى التأخر إلا خيراً لك» انتهى ما رواه ابن حزم في كتابه «الإحكام في أصول الأحكام» عن عمر وابن مسعود رضي الله عنهما، وفيه غنية عن رأيه ورأي الشوكاني وغيرهما ممن عرفوا بالشذوذ.

وقد لفت الإمام الشافعي في كتابه «جُمَّاع العلم» الأنظار إلى ما أوصل الإجماع إلى هذه المرتبة فقال ص ٥٠: «ومنها ـ أي الأدلة ـ: ما اجتمع المسلمون عليه، وحكوا عمن قبلهم الاجتماع عليه، وإن لم يقولوا هذا بكتاب ولا سنة، فقد يقوم عندي مقام السنة المجتمع عليها، وذلك أن إجماعهم لا يكون عن رأي، لأن الرأي إذا كان تُفُرّق فيه».

ومعنى كلام الشافعي هذا: أنه لابد للإجماع من مستَنَد، سواء ظهر للمتمسِّك به أم لا، ويَشترط ابن حزم في «الإحكام» معرفة المستدلِّ بالإجماع النصَّ الذي استند إليه الإجماع، لكنه اضطر إلى التنازل عن

ذلك الشرط في «القِراض» في «مراتب الإجماع» قال ص ٥١ : «كل أبواب الفقه ليس منها باب إلا وله أصل في القرآن والسنة، حاشا القراض، فما وجدنا له أصلاً فيهما البتة، ولكنه إجماع صحيح مجرد» أي من الدليل.

وعلى كلّ، فهذا كله إنما أطلنا فيه لإيضاح الجادة في الإجماع، لقراء رسالة الألباني «آداب الزفاف» الذين يغترون بادعاءاته !، وإلا فإنّ فيما عندنا من النصوص على إباحة الذهب المحلَّق للنساء، ما يغنينا عن دعوى الإجماع .

الباب الثالث

في الجواب عما أورده الألباني على مسلك النسخ في المسألة.

أما مسلك النسخ: فقد عارضه الألباني بأن للنسخ شروطاً معروفة عند العلماء، منها: أن يكون الخطاب الناسخ متراخياً عن المنسوخ. ومنها: تعذر الجمع بين النصين. كما عارضه بأنه لم يره في كتاب «الاعتبار» للحازمي، و«إخبار أهل الرسوخ في الفقه والتحديث، بمقدار المنسوخ من الحديث» لأبي الفرج ابن الجوزي.

وقال أيضاً: إن أحاديث الإباحة كانت قبل أحاديث التحريم حتماً! لأن من المعلوم بداهة أن النهي عن الشيء لا يكون إلا بعد أن يكون مسبوقاً بالإباحة.

والجواب عن ذلك: أن المراد بالتراخي غير ما فهمه الألباني من الانفصال الزمني، بل المرادُ به كما بيّنه الحازمي في «الاعتبار» وابن بدران في «المدخل» وصدّيق حسن خان في «حصول المأمول من علم الأصول»: عدمُ الاقتران احترازاً من الشرط والصفة والغاية والاستثناء...

وممن أوضح ذلك غاية الإيضاح: أبو عبدالله محمد بن أحمد المالكي في «في مفتاح الوصول إلى علم الأصول»، قال في ص ٧٧:

« وإنما اشترطنا أن يكون متراخياً عن الحكم، تحرزاً من الغاية، فإنها لا تكون ناسخة للحكم، فالصيام إذا انتهى إلى الليل، فأفطر الصائم، لا يقال: إن فريضة الصيام نسخت في حقه، لقوله تعالى: ﴿ **ثم أتموا الصيام إلى الليل** ﴾ أ هـ.

وأما الجمع بين ما تعذر الجمع بينه وبين نصوص الوعيد: فغير ممكن، ولذلك سلك الأئمة المذكورون قبلُ، هذا المسلك فيما كان من هذ القبيل.

وأما عدم التعرض لنسخ أحاديث الوعيد بأحاديث الإباحة في كتاب «الاعتبار» وفي كتاب «الرسوخ» فغير قادح في النسخ، فإنه ليس من اللازم أن لا يقبل النسخ إلا إذا وجد في هذين الكتابين، مع أن الحازمي ذكر في أول كتابه أنه لم يذكر فيه إلا ما انتهت معرفته إليه. يريد بذلك أنه لم يستوعب الناسخ والمنسوخ.

وأما كتاب «الرسوخ» فقد اعترَى الحافظَ ابنَ الجوزي فيه ما كان مشهوراً عنه في مصنفاته؛ فقد ذكر الحافظ الذهبي في «تذكرة الحفاظ» عن بعض أهل العلم أنه أي ابن الجوزي كان كثير الغلط فيما يكتب، لأنه كان يَفرُغ من الكتاب ولا يعتبره.

ثم قال الذهبي: قلت: نعم، له وهم كثير في تآليفه، يدخل عليه الدَخل من العجلة والتحويل من مصنِّف إلى مصنف آخر، **ومن أجل أن جل علمه من كتب وصحف، ما مارس فيها أرباب العلم كما ينبغي**.

وكذلك ذكر الحافظ ابن رجب في «ذيل الطبقات»، قال: ولهذا نُقل عنه أنه قال: أنا مرتِّب ولست بمصنِّف.

فلا يمكننا أن نترك اعتبار القول بالنسخ، لمجرد ترك ابن الجوزي ذلك، مادام غيره من أئمة العلم ذكروه، فقد جزم به ابن شاهين في «الناسخ والمنسوخ» والبيهقي في«السنن الكبرى»وابن حزم في «المحلّى» وابن عبدالبر في «الاستيعاب» وابن مفلح في «الآداب الشرعية» وذكره الخطابي والمنذري وابن القيم والحافظ العسقلاني في «فتح الباري» والعيني في «عمدة القاري شرح البخاري».

وأما قول الألباني بأن أحاديث الإباحة كانت قبل أحاديث التحريم حتماً، لأن من المعلوم بداهة أن النهي عن الشيء لا يكون إلا بعد أن يكون مسبوقاً بالإباحة: فيرد عليه قول ابن مفلح في «الآداب الشرعية» بتأخر أحاديث الإباحة، وعبارته بعد ما ذكر ما روي عن أبي هريرة والحسن في كراهة الذهب للنساء: وما يدل لهذا القول من الأخبار، يحمل - بتقدير صحتها - على تحريم سابق: لصحة أحاديث الإباحة وتأخرها.

وهذا هو الذي يراه كل من قال بالنسخ، فلا يسعنا أن نترك جزمهم لجزم الألباني إلا بدليل قاطع.

كما أن جزم الألباني بأن النهي عن الشيء لا يكون إلا بعد مايكون مسبوقاً بالإباحة: يردُ عليه المنهياتُ التي اتفقت الشرائع على النهي عنها، كالشرك والزنا والقتل، فإن النهي عنها غير مسبوق بالإباحة.

الباب الرابع

فيما أورده الألباني على مسلك تقييد الوعيد في تحلّي النساء بالذهب، بمن لم تؤدّ زكاته، أو بمن أظهرته، والجواب عنه .

أما مسلك تقييد أحاديث الوعيد بمن لم تؤدِّ الزكاة: فكلام الألباني فيه إلى التوضيح أحوج منه إلى الإجابة عنه، لتناقضه، فإنه قال في تعقيبه عليه: الظاهر أن قصة صاحبة المسكتين كانت في وقت الإباحة، فكأن النبي ﷺ تدرّج لتحريمها، فأوجب الزكاة عليها أولاً ثم حرّمها؟ .

ثم قال بعد ذلك في هذا الحديث، وفي أمثاله من أحاديث زكاة الحلي: لا تدل على تحريم الاستعمال، بل على وجوب زكاة الحلي المستعمل. . . فالتحريم وعكسه يؤخذ من أدلة أخرى.

ثم قال: والحق أنها واقعة عين أفادت وجوب زكاة الحلي فلا تعارض ما أفادته الأحاديث السابقة من التحريم.

فهذا ما ذكره الألباني في التعقيب على هذا المسلك.

والناظر إليه يرى أنه تارةً يستظهر أن أحاديث زكاة الحلي، إنما هي من باب التدرج إلى التحريم، وتارة يرجع عن ذلك إلى أن التحريم إنما استفيد من أدلة أخرى، وتارة يعتذر عن قبول ما تضمنته بما يعتذر به

كثير ممن لا يرتضي الألباني مذهبهم، ممن إذا عجز عن توجيه الحديث قال: أنه واقعة عين[1].

وردُّ الأحاديث بمثل هذا غير صحيح، كما أن لفظتي «الظاهر» و«كانَّ» غير مقنعتين في الباب.

وأما تقييد أحاديث الوعيد بالإظهار، استدلالاً بحديث أخت حذيفة أن رسول الله ﷺ قال: «يا معشر النساء، أما لكُنَّ في الفضة ما تحلَّيْنَ به! أما إنه ليس منكن امرأة تتحلى ذهباً تظهره إلا عُذِّبت به»: فهذا المسلك عارضه الألباني بجهالة امرأة ربعي التي روته عن أخت حذيفة.

وهذا - وإن كان الألباني مسبوقاً إليه - فإن تقييد الدارمي والنسائي أحاديثَ التحريم بهذا الحديث، يدل على ثبوته، ولو كان في سنده شيء، كما يقع في بعض الأحاديث. ولهذا جزم العلامة ابن مفلح في «النكت» ١ / ١٤٠ بأنه حسن.

ولابن عبدالبر في هذا الحديث رأي آخر، وهو أنه منسوخ - على فرض صحته - قال في ترجمة فاطمة بنت اليمان أخت حذيفة من «الاستيعاب»: رُوي عنها حديث في كراهية تحلي النساء بالذهب، إن صح فهو منسوخ، وقد أوضحنا هذا المعنى في «التمهيد»، رواه منصور، عن ربعي بن حراش، عن امرأته، عن أخت لحذيفة بن اليمان - قال: ولحذيفة أخوات أدركن النبي ﷺ - قالت - خطبنا النبي ﷺ فقال: «يا

(١) راجع الرد على هذا الادعاء الذي يتذرع به في «نيل الأوطار» للشوكاني ١٠٧/٥.

معشر النساء، أليس لكُنّ في الفضة ما تحلين به؟ أما إنه ليس منكن امرأة تحلّي ذهباً تظهره إلا عُذِّبت به». أ هـ. كلام ابن عبدالبر.

وكذلك أورد ابن الأثير هذا الحديث في ترجمة خولة بنت اليمان من «أسْد الغابة» وأشار إليه في ترجمة فاطمة بنت اليمان، قال: روت عن النبي ﷺ كراهة تحلي النساء بالذهب، وهذا إن صح فهو منسوخ، أو على أن تركه أفضل من لبسه، وقد ذكرناه في «أخت حذيفة» أ هـ.

بقي أن ننبه على خطأ وقع للألباني في اسم والد ربعي وهو حراش بالحاء المهملة، فقد جاء في كلامه «خراش» بالخاء المعجمة تقليداً لغيره ولبعض الكتب المصحفة. والصواب فيه (حراش) بالحاء المهملة لا غير، كما نص عليه الحافظ عبدالغني الأزدي في «المؤتلف والمختلف» ص ٣٥ (باب حراش وخراش، قال: «حراش بالحاء المهملة: ربعي بن حراش» أ هـ.

وبذلك ضبطه كل من الحافظ ابن حجر في «تقريب التهذيب» والحافظ الخزرجي في «الخلاصة»، كما ضبطه بذلك أئمة اللغة كالجوهري في «الصحاح» وابن منظور في «اللسان» والفيروز ابادي في «القاموس» والمرتضى الزبيدي في شرحه «تاج العروس»، ومنهم من صرَّح بتغليط (خراش) فقال: (ولا تقل: خراش).

الباب الخامس

في استدلال الألباني لإباحة الذهب غير المحلَّق للنساء بحديث «النهي عن لبس الذهب إلا مقطعاً» والجواب عنه.

أما حديث نَهى رسول الله ﷺ عن لبس الذهب إلا مقطعاً: فلا يتم استدلال الألباني به على تحريم ما سوى الأزرار والأمشاط من الذهب كالخاتم ونحوه على النساء إلا بعد ثبوت صحته، وموافقة تفسير الألباني إياه للصواب.

وفي كل واحد من الأمرين ما فيه.

أما الأول: فلأن هذا الحديث له ثلاث روايات:

إحداها: رواية أبي قلابة، عن معاوية، هكذا في رواية لخالد، وأبو قلابة لم يسمع من معاوية، كما صرّح به ابن أبي حاتم الرازي في كتاب «المراسيل»، وأبو داود في «سننه» قال ابن أبي حاتم ص ٧١: «أبو قلابة لم يسمع من معاوية بن أبي سفيان، وقال أبو داود بعد رواية حديثه هذا في النهي عن لبس الذهب إلا مقطعاً، قال: لم يسمع من معاوية شيئاً. وفي رواية: أبو قلابة لم يلق معاوية.

وفي الرواية الأخرى لخالد: ميمون القنّاد عن أبي قلابة عن معاوية، وميمون لم يسمع من أبي قلابة. قال البخاري: ميمون القناد

عن سعيد بن المسيب وأبي قلابة: مراسيل. فصار الانقطاع في هذه الرواية من وجهين.

أضف إلي ذلك قولَ الإمام أحمد بن حنبل: ميمون القناد روى هذا الحديث، وليس بمعروف. كما في مختصر سنن أبي داود للمنذري.

وقولَ الذهبي في «ميزان الاعتدال» روى حديثَه الحذاء، عنه، عن أبي قلابة، عن معاوية: أن رسول الله ﷺ نهى عن ركوب النمار، وعن لبس الذهب إلا مقطعاً. فقلت ـ القائل الذهبي ـ؛ وثقة ابن حبان، والحديث منكر.

الثانية من روايات هذا الحديث: رواية أبي شيخ الهنائي، تارة عن معاوية، وتارة عن ابن عمر، وتارة عن حِمَّان أخي أبي شيخ عن معاوية.

أوضح ذلك الأمير الحافظ أبو نصر على بن هبةالله الشهير بابن ماكولا في كتابه« الإكمال » ٢/٥٥٤ طبعة حيدر آباد، قال في ترجمة حمان بن خالد أخي أبي شيخ الهنائي: «روى عن معاوية حديثاً فيه اختلاف كثير، فقال قتادة ـ وهو حافظ ـ: عن أبي شيخ عن معاوية، ولم يذكر أخاه ـ يعني حمان ـ، وتابعه بيهس بن فهدان من رواية النضر بن شُميل، عنه، وقال علي بن غراب: عن بيهس، عن أبي شيخ عن ابن عمر. ورواه يحيى بن أبي كثير، فاختلف عليه فيه فقيل: عنه، عن أبي شيخ، عن أخيه، وقيل: عنه، عن أبي إسحاق ـ بدلاً من أبي شيخ ـ عن حمان ». انتهى المراد من كلام ابن ماكولا.

وإليه أشار الحافظ أبو الحجاج المزي في «تهذيب الكمال» بقوله:

وفي إسناده ـ أي حديث النهي عن لبس الذهب إلا مقطعاً ـ اختلاف كثير.

وقد قال ابن أبي حاتم في «علل أخبار رُويت في اللباس» من كتابه «العلل»، قال: سألت أبي عن حديث رواه معمر، عن قتادة، عن أبي شيخ الهنائي، عن معاوية قال: «نهي رسول الله ﷺ عن الذهب إلا مقطعاً، وعن ركوب النمور» قال: رواه يحيى بن أبي كثير، حدثني أبو شيخ، عن أخيه حمان، عن معاوية عن النبي ﷺ. قال أي أبو حاتم أدخل أخاه وهو مجهول فأفسد الحديث انتهى كلام ابن أبي حاتم. ١/ ٤٨٤.

الثالثة: رواية أبي إسحاق عن حمان تارة، وابن حمان تارة أخرى، وقد تقدم جزم أبي حاتم بجهالة حمان، وقال الذهبي في «الميزان»: حمان عن معاوية «س» في النهي عن لبس الذهب، وصُفَف النمور[1]. تفرد به عنه أخوه أبو شيخ الهنائي، وقيل: اسمه حمان ـ بالفتح، وقيل بالضم ـ وقيل ـ جمان بجيم وتخفيف. ويقال: جماز: ويقال: أبو جماز: ويقال: حمران، لا يُدرى من هو. أ هـ.

وهذا، ومما يزيد الحديث اضطراباً أن روايات يحيى بن أبي كثير عند النسائي ـ على اختلاف أصحابه عليه فيها ـ ليس فيها استثناء المقطع أصلاً، وإنما فيها النهي عن لبس الذهب أوعن الذهب.

---

(١) قال ابن الأثير في «النهاية»: «وصفف النمور: هي جمع صفة وهي للسرج بمنزلة الميثرة من الرحل، وهذا كحديثه الآخر: نهى عن ركوب جلود النمور».

كما أن في تسمية «حمان» في تلك الروايات اختلافاً، ففي بعضها «حمان» وفي بعضها «أبي حمان» وفي بعضها «ابن حمان».

فإن قيل: إن رواية بيهس بن فهدان، عن أبي شيخ، عن معاوية، من طريق النضر بن شميل، تتقوى برواية قتادة ومطر الوراق.

فالجواب عن ذلك: أن قتادة مدلِّس لم يصرح في روايته بالتحديث.

قال الذهبي في «تذكرة الحفاظ» كان قتادة معروفاً بالتدليس». وقال الحافظ ابن حجر في «طبقات المدلسين»: هو مشهور بالتدليس، وصفه به النسائي وغيره. وقال في «تهذيب التهذيب»: قال أبو داود: قتادة، حدث عن ثلاثين رجلاً لم يسمع منهم.

ثم إن في روايته في المواضع الثلاثة التي أحال عليها الألباني من مسند الإمام أحمد ٤/٩٢، ٩٥، ٩٩ زيادة منكرة، وهي النهي عن الجمع بين الحج والعمرة، وبعبارة أخرى: عن متعة الحج، وقد دَعَتْ ابنَ القيم في «زاد المعاد» و«تهذيب مختصر المنذري» إلى الكلام على راويها أبي شيخ هذا، فقال في «زاد المعاد»: نشهد بالله أن هذا وهم من معاوية أو كذب عليه، فلم ينه رسول الله ﷺ عن ذلك قط، وأبو شيخ: شيخٌ لا يحتج به، فضلاً عن أن يقدم على الثقات الحفاظ الأعلام وإن روى عنه قتادة ويحيى بن أبي كثير، واسمه خيوان بن خالد ـ بالمعجمة ـ وهو مجهول. أ هـ.

وقال في «تهذيب مختصر المنذري» نقلاً عن بعض العلماء: أبو شيخ هذا لم نعلم عدالته وحفظه، ولو كان حافظاً لكان حديثه هذا

معلوم البطلان، إذ هو خلاف المتواتر عن رسول الله ﷺ من قوله وفعله، فإنه أحرم قارنا، رواه عنه ستة عشر نفساً من أصحابه، وخيّر أصحابه بين القِرانِ والإفراد والتمتع، وأجمعت الأمة على جوازه. ومرَّ ابن القيم إلى أن قال: وعلى كل حال، فليس أبو شيخ ممن يعارض به كبار الصحابة الذين رووا القِرآن عن رسول الله ﷺ وإخباره أن العمرة دخلت في الحج إلى يوم القيامة، وأجمعت الأمة عليه.

وأما مطر الوراق فإنه وإن حسّن له الذهبي على أساس أنه ممن روى عنه مسلم، فقد قال الذهبي في «الميزان»: قال ابن سعد: فيه ضعف في الحديث، وقال أبو حاتم: ضعيف، قال: وكان يحيى القطان يشبه مطراً الوراق بابن أبي ليلى في سوء الحفظ، وقال النسائي: ليس بالقوي أ هـ.

وأما الثاني : ـ وهو الكلام على هذا الاستثناء على فرض ثبوت الحديث ـ: فللعلماء فيه مسلكان:

أحدهما : أن المستفاد منه، ما أبيح للنساء من الذهب، وأن المراد بالمقطع أن يجعل قطعاً يسيرة، مثل القرط والحلقة والخاتم، وهو الذي مال إليه الخطابي في «معالم السنن» والمنذري في «مختصر سنن أبي داود» وابن الأثير في «جامع الأصول» و«في النهاية» وابن الدَّيْبَع في «تيسير الوصول» وابن رسلان في «شرح السنن».

وضبطوا «اليسير» بأنه: ما لا تجب فيه الزكاة. وقالوا: ويشبه أن يكون إنما كره ﷺ استعمال الكثير منه لأن صاحبه ربما ضن بإخراج الزكاة منه، فيأثم بذلك عند من أوجب فيه الزكاة.

والثاني : أن هذا الاستثناء إنما هو بالنسبة إلى الرجال. قال الحافظ ابن القيم في «تهذيب مختصر المنذري» : سمعت شيخ الإسلام يقول : حديث معاوية في إباحة الذهب مقطعاً، هو في التابع غير المفرد، كالزر والعَلَم ونحوه. وحديث الخَرْبصِيصة ـ أي : من تحلّى بخربصيصة كُوي بها يوم القيامة[1] ـ هو في المفرد، كالخاتم وغيره، فلا تعارض بينهما » أ هـ.

فجعل مورد الحديثين في الرجال، ومما يؤيد هذا القول: ذِكْرُ النسائي هذا الحديث في باب «تحريم الذهب على الرجال».

وقد قرّر شيخُ الإسلام ابن تيمية في «فتاواه» هذا المعنى، فقال في «الفتاوى الكبرى» ٢/٣٥٦ : «وفي يسير الذهب في باب اللباس ـ أي بالنسبة إلى الرجال ـ عن أحمد أقوال، أحدها: الرخصة مطلقاً، لحديث معاوية «نَهى عن لبس الذهب إلّا مقطعاً» ولعل هذا القول أقوى من غيره، وهو قول أبي بكر. والثاني : الرخصة في السلاح فقط . والثالث : في السيف خاصة ، وفيه وجه بتحريمه مطلقاً، لحديث أسماء؛ لا يباح من ذهب ولا خَرْبصِيصة» والخربصيصة : عين الجرادة، لكن هذا قد يحمل على الذهب المفرد دون التابع» أ هـ. هذا بالنسبة إلى الرجال .

وقال قبل ذلك في ص ٣٥٣ من نفس الجزء الثاني من «الفتاوى» : «أبيح للنساء لبس الذهب والحرير، لحاجتهن إلى التزيُّن، وحرم ذلك على الرجال، وأبيح للرجال من ذلك اليسير، كالعَلَم ونحو ذلك مما ثبت في السنة».

---

(١) احتج أحمد بهذا الحديث في رواية الأثرم، كما في «تهذيب مختصر المنذري».

ويقرب منه القول بحمل هذا الاستثناء على ما يباح من الذهب، للضرورة مطلقاً. فتبين من هذا: أن رأي الألباني في تفسير هذا الحديث، غير موافق لما قرره الأئمة المذكورون.

فهذا ما وقفنا عليه في الجواب عن هذه الأحاديث، وأما الأحاديث العامة، فالصحيح منها مخصوص بأحاديث الإباحة، والضعيف لا نشتغل به.

الباب السادس

في ردّ ما أورده الألباني على ماصح من لبس عائشة الخواتِيمَ مِن الذهب.

أمَّاما أورده على ترك عائشة العمل بأحاديث الوعيد، وهو أنها روت حديث زكاة الحلي، ومع ذلك خالفته، حيث ثبت عنها أنها كانت «تلي بنات أخيها يتامى في حجرها لهن الحلي، فلا تخرج من حليهن الزكاة».

قال الألباني: فهذه مخالفة صريحة من عائشة رضي الله عنها لحديثها، فإذا جاز في حقها ذلك، فبالأحرى أن تخالف حديث غيرها لم تروه هي، وهي على كل حال مأجورة. انتهى كلامه.

فموقف الألباني هذا لا يرضاه مسلم، بل يفرح به عدوّه! إذ ليس من المعقول أن تتعمد عائشة مخالفة حديث ثبت عندها عن النبي ﷺ ولا أن تكون مأجورة على ذلك.

ثم، إذا جوّز الألباني على عائشة زوج النبي ﷺ، وأم المؤمنين، وأفقه النساء: أن تتعمد مخالفة حديث روته هي، أو رواه غيرها عن النبي ﷺ، فماذا ينتظر الناس أن يقوله الألباني في حق غيرها ممن ليست له ميزاتها من أهل العلم؟!.

وللعلماء في دفع الأشكال بين صنيع عائشة وبين ما رُوي مرفوعاً في زكاة الحلي: موقفان:

أحدهما: أن صنيعها هذا مما يوقع الريبة في ثبوت روايتها لذلك الوعيد.

قال البيهقي: «إن رواية القاسم بن محمد وابن أبي مليكة عن عائشة في تركها إخراج الزكاة من الحلي مع ما ثبت من مذهبها بإخراج الزكاة عن أموال اليتامى: موقع ريباً في هذه الرواية المرفوعة، فهي لا تخالف النبي ﷺ إلا فيما علمته منسوخاً».

الموقف الثاني: ترجيح ما رواه عمرو بن شعيب، عن عروة بن الزبير، عن عائشة قالت: «لا بأس بلبس الحلي إذا أعطيت زكاته» على ما رُوي عنها في ترك زكاة الحلي، لأن هذا هو الموافق للحديث المرفوع.

لكن هذا يرد عليه قول أبي عبيد القاسم بن سلام في كتاب «الأموال»: «لم يصح زكاة الحلي عندنا عن أحد من الصحابة إلا عن ابن مسعود».

ثم بعد ما ذكر رواية عمرو بن شعيب هذه التي ذكرناها قال: لا وجه لها عندي سوى العارية، لأن القاسم بن محمد كان ينكر عنها أن تكون أَمَرت بذلك أحداً من نسائها أو بنات أخيها».

وقد جوّز الألباني في موضع آخر، خفاء أحاديث نهي النساء عن الذهب عن عائشة، ويرد على تجويزه هذا، استشهاده لحديث أم سلمة المتقدم برواية عائشة التي عند النسائي في النهي.

والأحسن من مسلك الألباني، ماقاله القاضي أبو المحاسن في

«المعتصر» فإنه قال: «لا يمكن مخالفتها لما سمعت، إلا بعد وقوفها على ناسخ».

* * *

هذا، وأما كلمة ابن القيم التي ختم بها الألباني هذا البحث في الردّ على من عارض الحديث بالرأي: فلا مناسبة لها بموضوعنا هذا، مادامت النصوص التي رجحناها على نصوص التحريم موجودة صحيحة، ولذلك كان ابن القيم نفسه لا يميل إلى رأي الألباني في هذا الموضوع!.

إلى هنا ينتهي المقصود، وبالله تعالى التوفيق، وحسبنا الله ونعم الوكيل، ونعوذ بالله من الفتن ما ظهر منها وما بطن، ومن الغرور والدعوى وتجهيل السلف، وشغل المسلمين بالتشويشات، وبذر الخلافات، ونسأله تعالى التوفيق، إلى الطاعة، والسلامة من الخروج على الجماعة، وأن يقينا مسالك الردى، ويبصرنا سبل الهدى، ويجعلنا نحن وجميع المسلمين من الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه، والحمدلله رب العالمين، وصلى الله على محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

تذييل

بعد كتابتي وفراغي من إتمام النظر في رسالتي هذه بمدة طويلة، وقفت على كتاب ظهر في أجزاء متسلسلة بعنوان «الألباني: شذوذه وأخطاؤه» بقلم أرشد السلفي، أحد علماء الهند، وقد ردَّ فيه على الألباني رداً بالغاً، وذكر النماذج تلو النماذج من أخطائه وانحرافاته في الفهم والحكم.

وقد استحسنتُ أن أذيل رسالتي هذه بما كتبه الشيخ أرشد السلفي في كتابه: «الألباني: شذوذه وأخطاؤه» حول تحريم الألباني: الذهب المحلَّق على النساء، ليشهد القراء في كتابة هذا العالم الهندي: تأييد ما ذهبنا إليه في الردّ على الألباني وباطل دعواه التي لم يقل بها أحد من قبل، وليعلم الألباني أن سكوت العلماء عنه ليس معناه التسليم له بصواب ما يقوله أو يدعيه، كما يدعي ذلك هو ويظن! بل قد يكون سكوتهم عنه لأمور أخرى.

وأذكر أولاً بعض ما استهل به الشيخ أرشد في كتابه حول علم الألباني ثم أنقل ما قاله في رده على الألباني في مسألة تحريمه الذهب المحلَّق على النساء، التي رددنا عليه فيها في رسالتنا هذه، والله الهادي والموفّق.

قال الشيخ أرشد السلفي بعد البسملة في أول كتابه المذكور:

مبلغ علم الألباني

الشيخ ناصر الدين الألباني شديد الولوع بتخطئة الحذاق من كبار علماء الإسلام، ولا يُحابي في ذلك أحداً كائناً من كان، فتراه يوهِّم البخاري ومسلماً ومن دونهما، ويغلِّط ابن عبدالبر وابن حزم وابن تيمية والذهبي وابن القيم وابن حجر والصنعاني والشوكاني، ويكثر من ذلك حتى يظن الجهلة والسذج من العلماء: أن الألباني نبغ في هذا العصر نبوغاً يندر مثله، وهذا الذي ينم عنه ما يتبجح به الألباني في كثير من المواطن، ويلفت إليه أنظار قارئيه، فتارة يقول: اغتنم هذا التحقيق فإنك لا تجده في غير هذا الموضع (يعني عند غيره من المصنفين)، وتارة يدَّعي أنه خصّه الله تعالى في هذا العصر بالوقوف على زيادات الحديث الواردة في مختلف طرقه، المنتشرة في الكتب المبعثرة، وبذلك وصل إلى ما لم يصل إليه غيره من المحققين السابقين ولا اللاحقين.

ولكن من كان يعرف الألباني ومن له إلمام بتاريخه، يعرف أنه لم يتلق العلم من أفواه العلماء، وما جَثَا بين أيديهم للاستفادة، وإنما العلم بالتعلم..

ثم قال الشيخ أرشد السلفي في كتابه المذكور في الصفحة ٣٨ ما يلي:

هل خاتم الذهب محرَّم على النساء؟!

ومن تجرُّؤ الألباني البغيض على اقتحامه مضايق المسائل، وتسوُّره الممقوت منبر الاجتهاد مع عَرائه عن مؤهلاته: قولُه في آداب الزفاف:

«إن النساء يشتركن مع الرجال في تحريم خاتم الذهب عليهن، ومثله السوار، والطوق، من الذهب». واحتجاجهُ على هذا بحديث أبي هريرة المروي في أبي داود ومسند أحمد من طريق أسيد بن أبي أسيد البرَّاد، ولفظه: من أحب أن يُحلِّق حبيبه بحلقة من نار فليحلِّقه حلقةً من ذهب، الخ .. وادعاؤه أن هذا الحديث مما صح في هذا الباب (انظر ص ١٣٢) من آداب الزفاف.

وإني حين أقرأ ما كتبه الألباني في هذا المبحث وفي غيره، أتذكر دائماً قول النبي ﷺ «إن مما أدرك الناس من كلام النبوة الأولى إذا لم تستح فاصنع ما شئت».

وذلك أنه صحَّح هذا الحديث مع أن في إسناده أسِيد ابن أبي أسِيد البرَّاد، ولم يوثقه أحد من نقَّاد الرجال غير ابن حبان، وقد صرَّح الألباني مراراً أن توثيقه غير معتمد (انظر مثلاً الصحيحة رقم ٣٤٣). وتوثيقه لين (الصحيحة ج ٢ ص ٦).

وأما قول الحافظ: إنه صدوق، فالحافظ ليس من الذين يُرجع إليهم ويُحتج بقولهم في الجرح والتعديل، وإنما هو حاكي كلام أئمة النقد ليس ألا، فليُسمِّ لنا الألباني أحداً من أئمة النقد قال في أسِيد: إنه صدوق، فإن احتال لذلك أن الدارقطني قال في حقه: يعتبر به، فليس هذا في معنى صدوق، بل مفهومه أنه لا يحتج به، وعلى العِلَّات لو سلَّمنا أن أسِيد «صدوق»، فلا يكفي لتصحيح حديثه مجرد كونه صدوقاً، حتى يثبت أنه كان حافظاً، ضابطاً.

قال الألباني في ضعيفته (ومما لا شك فيه عندنا أن أبا حنيفة من أهل الصدق ولكن ذلك لا يكفي ليُحتَجَّ بحديثه حتى ينضم إليه الضبط

والحفظ، وذلك مما لم يثبت في حقه).

فكذلك هَبْ أن أسيداً صدوق، ولكن لا يكفي ذلك ليحتج به، وأتساءلُ هل يمكن لمن يكون متسماً بسمة الحياء أن يَطَّرِحَ أبا حنيفة؟! ويَحتجَّ بأسِيد! مع اعتقاده أن كليهما صدوق، لم يثْبُت حفظه.

وقال في صحيحته: مَالك بن سعيد صدوق، كما قال أبو زرعة وأبو حاتم، لكن البخاري لم يحتج به، وإنما أخرج له متابعة.. فمثله يحتج به إذا تفرد ولم يخالَف، (رقم ١٠٩).

وأقول: أسِيدُ هذا قد تفرد بالحديث المذكور، وحديثه (إن حمل على ظاهره) مخالفٌ لحديث غيره، وهذا هو السر في أن الألباني لم يستطع أن يحكي عن أحد تصحيحه لهذا الحديث، إلا أنه أوهم أن المنذري قال: إسناده صحيح. ولم أنشط الآن أن أرجع إلى المنذري، فإن كان قد صحَّح المنذري عين هذا الحديث، فكم من حديث صححه المنذري أو الذهبي أو ابن خزيمة أو الحاكم، فردَّه الألباني بحيلةِ ضعف بعض رواته، فانظر مثلاً في الصحيحة قوله: قال (الحاكم) صحيح الإسناد ووافقه الذهبي قلت: وفيه نظر، لأن الصنعاني فيه ضعف من قِبَل حفظه (٤/٧).

ويقول في الصحيحة: قال (الحاكم) صحيح الإسناد ووافقه الذهبي، من أوهامه، فإنَّ درَّاجاً عنده واهٍ (٢/٤).

ويقول في الصحيحة: فقول الحاكم عقبه. صحيح الإسناد، مردود وإن وافقه الذهبي، لجهالة المذكور (٢/٧٧).

ويقول في الضعيفة: ومنه تعلم أن قول المنذري إسناده لا بأس

به، ليس كما ينبغي (رقم ٣٢٧).

ويقول فيها: ومنه تعلم أن قول الحافظ في الفتح «إسناده حسن» غير حسن (٣٤٠).

ويقول فيها: قال الترمذي حديث حسن غريب، وقال الحاكم صحيح الإسناد ووافقه الذهبي، قلت: وليس كما قالوا، ثم احتال للرد عليهم بكون أحد الرواة مدلِّساً.

ويقول فيها: وقد ذهل المنذري عن علة الحديث الحقيقية وهي الجهالة والضعف والاضطراب. . إلى قوله: وأما في الترغيب فقال إسناده حسن. والحقُّ أن الحديث ضعيف (رقم ٣٤٦).

ويقول فيها: موضوع، أخرجه الترمذي وقال هذا حديث حسن غريب (رقم ٣٥١).

ويقول فيها: وأما قول المنذري رواه أحمد ورواته رواة الصحيح فوهم واضح، ثم بين ضعفه (رقم ٣٦٤).

ويقول فيها: قال الحاكم: صحيح على شرط البخاري، ووافقه الذهبي. وهذا من أوهامهما الفاحشة!! فأنى للحديث الصحة؟ وفيه هذا الرجل المجهول (رقم ٤٠٤).

ويقول فيها: قال الحاكم: صحيح الإسناد، ووافقه الذهبي، وأقره المنذري، وأقولُ كلا، (ثم ادَّعَى أن في الإسناد مدلِّسين ومجهولاً)، فأنى له الصحة؟ (٤٠٧).

ويقول فيها: ثم إن المنذري كأنه نسي هذا، فقال: رواه ابن

ماجه بإسناد صحيح! فأنى له الصحة؟ (رقم ٢١١).

* * *

وأما قول الألباني: إن الترمذي حسَّن لأسِيدٍ حديثاً في الجنائز. فتحسينه لا يُجدي نفعاً لأنه لا يصح تحسين حديث فيه صدوق، حتى يثبت حفظه وضبطه.

فكيف ولم يُحسِّن هذا الحديث بل غيره، فلعله حسَّنه لوجود متابع لأسِيد أو لأجل ورود شاهد لحديثه .

وإني لكثير التعجب من الألباني أنه كيف ادَّعى صحة حديث أسِيد؟! واضطرابُه في رواية هذا الحديث واضح، فهو يجعل الحديث تارة من مسند أبي هريرة وتارة من مسند أبي موسى أو أبي قتادة (يشك فيه)، وتارة من مسند أبي قتادة بدون شك، وقد صرَّح بذلك كله الألباني نفسه.

وأما قوله: إن هذا الحديث إن لم يكن صحيحاً فلا يلزم أن يكون ضعيفاً، بل بينهما مرتبة وسطى هي مرتبة الحسن.

فقوله هذا متعقب من وجهين، الأول أنه إن كان هذا الحديث حسناً لا صحيحاً: فلماذا غَرَّ قارئيه بقوله: وإليك الآن ما صح من الأحاديث. والثاني أنه لا يجوز أن يكون هذا الحديث حسناً وفي إسناده من لم يثبت حفظه وضبطه، وقد قلتَ أنَّ من يكون بهذه المثابة لا يُحتَجُّ بحديثه، فإذ لم يحتج به لم يكن حسناً لأن الحسن يحتج به كما يحتج بالصحيح.

وأما قول الألباني: (هَبْ أن إسناد الحديث ضعيف ولكنه ضعف

ليس بالشديد، فمثله ينجبر بمجيئه من طريق أخرى أو بشاهد يشهد له) فهذا مسلَّم، لكن ادعاؤه (أن الشاهد وهو حديث ثوبان. . إسناده صحيح) ليس بصحيح، وإن ذهب إليه ذاهبون، لأن مدار الحديث على يحيى بن أبي كثير وهو مدلِّس، وقد اعتَرف أن حديثه عن أبي سلام كِتَاب، وقال يحيى بن معين: إنه لم يَسمع من زيد بن سلام، فمن قال في روايته «حدثني زيد» فقد وهم.

وأما تشبثه بتصحيح الحاكم، وموافقة الذهبي له، وتصحيح المنذري، وقول العراقي . . . بإسناد جيد. فكم من حديث قد أسمعناك أن الثلاثة الأول صححوه فرده الألباني لعلة، أفليس الانقطاع علة تمنع صحة الحديث، وكذلك بين يدي عشرات الأحاديث جوَّد العراقي أسانيدها، وضعَّفها الألباني بل ادَّعى كون بعضها موضوعاً، ولا أنشط هذه الساعة للإطالة بايراد الأمثلة، فارجع إلى ضعيفة الألباني وصحيحته إن أردت المُتعة.

هذه مرحلة أولى مما يتعلق بثبوت الحديث، ولا يلزم من ثبوت الحديث، أن يتم للألباني ما أراده حتى يقطع مرحلة ثانية، وهي مرحلة دلالته على المدَّعَى، فنقول: لو فرضنا صحة الحديث أو حسنه، فلا تقوم به الحجة، حتى تتعين دلالته على المدَعى، بحيث لا يَحتمل معنى سواه، وهو منتف هنا.

والحديث الأول أعني حديث أبي هريرة (من طريق أسِيد بن أبي أسيد) ليس بصريح الدلالة على حرمة الطوق أو السوار ونحوهما لعينها، بل يحتمل أن يكون الوعيد وارداً على إظهار الزينة، والفخر، والمباهاة، وهذا الاحتمال هو الذي يدل على اختياره صنيع أبي داود، فإنه ذكر أولاً

حديث إباحة الذهب، ثم ذكر هذا الحديث، وعقَّبه بذكر تحريم إظهار الزينة.

وأما الحديث الرابع فهو أيضاً يَحتمل ما يَحتمل الثاني، وقد رجَّح النسائي هذا الاحتمال بإدخاله في باب الكراهية للنساء في إظهار الحلي والزينة، في الكبرى والصغرى كليهما، وأدخله الحاكم في «زهد فاطمة الكبرى».

وقال ابن حزم: أما ضَرْبُ رسول الله ﷺ الخ... (١٠/٨٤).

وتعقبه الألباني بأن ابن حزم رواه من طريق النسائي التي ليس فيها زيادة «من ذهب» ولا قوله ﷺ لبنت هُبَيرة «أيسرك أن يجعل الله في يدك خواتيم من نار» ـ الخ... فكلامه كلام ساقط، فالحديث بالزيادتين نص قاطع على أن الضَّرْب كان من أجل الخواتيم» انتهى كلام الألباني.

(قلت) إن كان كلام ابن حزم ساقطاً فكلام الألباني أسقط منه، لأنه إن لم يكن في حديث النسائي «أيسَرُّكِ أن يجعل الله في يدك خواتيم من نار» فلا شك أن فيه قوله لفاطمة: «أيسرك أن يقول الناس فاطمة بنت محمد في يدها سلسلة من نار». ومنصوص في الحديث بأن السلسلة كانت من ذهَب، مع هذا لم يقل ابن حزم بتحريم سلسلة الذهب ولم يرَ قوله عليه السلام هذا نصاً قاطعاً في تحريمها، فبان بذلك كذبُ الألباني في قوله: (أنا أقطع بأن ابن حزم لو وقف على هاتين الزيادتين لما تردد مطلقاً في تحريم الخاتم على النساء). لأن ابن حزم قد وقف على مثل الزيادتين وما يساويهما، فلم يتأثر بذلك أصلاً.

وأقول كذلك إنه إن كان نصاً قاطعاً، لم يحمله النسائي على تحريم

إظهار الزينة، مع أن النسائي أعلم بطرق الحديث، وأفقَهُ لوجوهِ دلالته، وأشد حرصاً على اتباع الحديث منك ومن أمثالك من الحديثيين، وإلا لارتدت عليه جميع تلك الحملات العنيفة التي تشنها على متبعي المذاهب.

ثم أقول بعد ذلك: إن زيادة «أيسرك أن يجعل الله في يدك خواتيم من نار» مما تفرد به بعض الرواة، فإن الحديث رواه عن يحيى بن أبي كثير هشام الدستوائي، وهمام بن يحيى، فلم يَذكر هذه الزيادة أحدٌ من أصحاب هشام عنه أصلاً.

وأما همام فذكره من أصحابه عبد الصمد بن عبد الوهاب وحده فيما نعلم ولم يذكره الطيالسي (انظر مسنده ومستدرك الحاكم). فتُرَدُّ لأنها زيادة منافيةٌ لباقي الحديث، لادعائك أنها نص قاطع في التحريم، والباقي ليس بنص، وقد خالف راويها الأكثرون، ولاسيما أن هماماً قال فيه الساجي: إنه سيء الحفظ، ما حدث من كتابه فهو صالح، وما حدث من حفظه فليس بشيء، وقال البرديجي: يكتب حديثه ولا يحتج به وقال عفان: إن هماماً لما نظر في كتبه رجع عن كثير مما حدَّث به، وقال: كنا نخطىء كثيراً وقال يزيد بن زريع: حفظُه رديء، وقال ابن سعد: كان ثقة ربما غلط في الحديث، وقال أبو حاتم: في حفظه شيء.

وأما هشام فقال ابن أبي حاتم: سئل أبي عن هشام وهمام أيهما أحفظ؟ فقال: هشام، وقال: سألت أبي وأبا زرعة من أحب إليكما من أصحاب يحيى ابن أبي كثير؟ قالا: هشام، وسئل أحمد عن الأوزاعي والدستوائي أيهما أثبت في يحيى بن أبي كثير، قال: الدستوائيُّ لا تسأل عنه أحداً، ما أرى الناس يروون عن أثبت منه».

وأريـد في الختام أن أُلقي عـلى الألبـاني سؤالاً ، وهـو أن ابن حـزم وأنت كلاكما يرَى اتباع الحديث ويدعـو إليه ، ولكن كيف السبيـل إليه؟ تقـول في حديث: إنـه نص قاطـع في باب كـذا، ويقول ابن حـزم: إن قولك هذا كذب بلا شك، فتكرَّم عليّ بـإفادتي أوّلاً من الكـاذب منكما؟ ثم بإفادتي ثانياً هل كلاكما متبع للحديث أو واحد منكما؟ فإن كنتـما جميعاً متبعين فلازمُ هذا أن النقيضين من السنة، وأن الحديث يأمر بـالنقيضين معا! وإن كان واحد منكما، فكيف لنـا أن نعرف صـدق أحدكـما وكذب الآخر، وكيف نعرف الذي هو أوْلاكما بدعوى الاتباع ؟! .

ثم احتج الألباني بحديث عائشـة المروي في سنن النسـائي ، لكنه تحامى أن يذكره بلفظ النسائي ، وقد أورده ابن حزم بلفظه، ثم قال: إن هذا الخبر حجة لنا، لأنه ليس في هذا الخـبر أنه ﷺ نهاهـا (أي عائشـة) عن مَسكتي الذهب، وإنما فيـه أنه عليـه السلام اختـار لها غـيره، ونحن نقول بهذا (١٠/٨٣).

قلتُ: هذا لو كان الحديث ثـابتاً، لكنـه غير ثـابت، لأن النسائي قـال فيه: إنـه غير محفـوظ، وهو من أهـل الاختصاص في هـذا العلم، فلابد أن يُسلمٍّ له الألباني، وإن قال إنَّا لا نُسلِّمُ له حتى يأتي ببرهان، فما الفرق إذاً بينه وبين غير أهل الاختصاص، فغيرُ أهل الاختصاص لو أتَى بالبرهان المطلوب لمثل هذه المسائل لوجب قبوله .

وبعد هذا كله يجب على الألباني أن يـدفع أولاً الاضـطراب الذي في متن الحديث، فإن اللفظ الذي نقله الألباني هـو: «رأى في يد عـائشةُ قُلْبـين ملْويَّـين من ذهب». واللفظ الـذي في النسـائي والـذي نقله ابن حزم: «رأى في يدها مَسَكتي ذهب». . وإن اللفظ الذي نقله الألباني هو

«ألقِيهـا عنـك» ولفظُ النسـائي «لـو نـزعتِ هـذا وجعلت مسكتـين من ورِق. . كانتا حسنتين» .

ولا أستبعد أنه إذا حاول أن يدفع الاضطراب اضطر أن يقول بما قال به ابن حزم .

ثم احتج الألباني بحديث أم سلمة، وليس فيـه إلا إعراض النبي ﷺ «عن شعيرات الذهب» . والإعراضُ لا يدل على الحرمة بل عـلى أنه لا يحبهـا، أو أنه يفضِّـل غيرهـا عليها، ألم تـر أن النبي ﷺ أخـذ خـاتم الذهب الذي أهداه له النجاشي - بعود معْرضا عنـه، ثم دعا بنت ابنتـه وقال «تحلَّيْ بهذا يا بنية، » أخرجه أبو داود وابن ماجه، فهل يرى أنه كان حراماً؟

وأما قول الألباني: إن فيه إشـارة إلى تحريم الخُـرْص من الذهب، وإلا لما رغبهن في خُرْص الفضـة، فلا يقـول به إلا جـاهل، فقـد رغَّب النبي ﷺ في الزهد في أشياء كثيرة كالاكتفاء باليسير البسيط من المـطعم، والخشن من الملبس، والـذي يُكنُّ من المَـطَر وغـيره من البيـوت، فلمِ لم تقل بحرمة ما فوق ذلك؟!

ثم قال الألباني: له شاهـد من حديث أبي هـريرة قلتُ: قـال ابن حزم: فيه أبو زيد مجهول.

قلت، وأنكر ابن المديني (صاحب الاختصاص) أن يكون مطرف روى عنه.

ثم استشهـد الألباني بحـديث أسـماء بنت يـزيـد، لكن قـال ابن حزم: فيه عمـرو بن ميمون، وهـو ضعيف، أو فيه ليث، وهـو ضعيف

عن شَهْر، وهو مثله، أو أسقط منه.

وأقول بعد هذا كله: إن الأحاديث الثلاثة، ليس في واحد منها التنصيص على حرمة الذهب، ولذا أدخلها النسائي في باب الكراهية للنساء في إظهار الحلي والذهب. ولو كانت الأحاديث صريحة في تحريم نفس الذهب، لم يَجز للنسائي أن يعدل عنه.

فإن قال الألباني: إن النسائي أخطأ في فهم معنى الحديث وكذا ابن حزم. قلتُ: فما الفائدة في إيجاب الرجوع إلى نفس الحديث وتركِ اتِّباع الأئمة، لأنه إذا لم يَسلم النسائي ولا ابن حزم من مثل هذا الخطأ العظيم، فمن الذي يأمن أن يَسلم منه بل من أعظم من هذا الخطأ؟! فإنه مستبعد جداً أن يصل أحد إلى ما وصل إليه النسائي، من العلم والحفظ والاطلاع على طرق الحديث والتفطن لعلله.

انتهى كلام أرشد السلفي.

المحتويات

الموضوع	الصفحة
فاتحة الكتاب	٥١
مقدمة	٥٤
الباب الأول :	
ـ في ذكر ما استدل به الألباني لتحريم الذهب المحلق على النساء والجواب عنه	٥٩
الباب الثاني :	
ـ في الجواب عما أورده الألباني على مسلك الإجماع في المسألة	١٠٣
الباب الثالث :	
ـ في الجواب عما أورده الألباني على مسلك النسخ في المسألة	١٢٤
الباب الرابع :	
ـ فيما أورده الألباني على مسلك تقييد الوعيد في تحلّي النساء بالذهب	١٢٧
الباب الخامس :	
ـ في استدلال الألباني لاباحة الذهب غير المحلّق للنساء	١٣٠

الباب السادس :
ـ في رد ما أورده الألباني على ما صح من لبس
عائشة الخواتيم من الذهب ١٣٧
تذييل ١٤٠

ملحق
تعريف بمؤلف هذه الرسالة

بقلم بعض تلامذته

هو إسماعيل بن محمد بن ماحي بن عبدالرحمن بن أحمد بن محمد الأنصاري . نسبة إلى أنصار النبي ﷺ . ووالدته من الأشراف الأدارسة الذين كان أسلافهم بفاس، والبيتان بيت والده وبيت والدته مشهوران بالعلم قديماً وحديثاً .

ولد في صحراء إفريقية عام ١٣٤٠ ، وتلقى العلم عن مشايخ أجلاء في تلك الديار نذكر طائفة منهم :

١ ـ المقريء محمد بن عبدالرحمن الأنصاري ، قرأ عليه القرآن بقراءة نافع ، وحفظه غيباً .

٢ ـ محمد بن تاني ـ بالتاء المثناة ـ الأنصاري ، قرأ عليه نصف «رسالة ابن أبي زيد القيرواني» .

٣ ـ محمد الأمين بن تاني الأنصاري ، تلقى عنه علم العقائد، وقرأ عليه عدة كتب منها .

٤ ـ محمد الصالح بن محمد الإدريسي قرأ عليه في النحو: «الآجرومية» و «ألفية ابن مالك» من أولها إلى باب الإضافة .

٥ ـ محمد بن هارون الإدريسي خاله، كمَّل عليه قراءة «ألفية ابن مالك».

٦ ـ أحمد بن محمد الصالح الملقب: مقا ـ بالقاف المعقدة ـ، أعاد عليه الألفية من أولها إلى آخرها، وقرأ عليه كتاب الأشموني: «منهج السالك إلى ألفية ابن مالك»، من باب النعت إلى نهاية الكتاب، كما تلقى عنه كتب التوحيد، وقرأ عليه «شرح الجُمَل» لابن الهائم، و «الشافية» لابن الحاجب في علم الصرف، وحفظها غيباً، وقرأ عليه أصول الفقه وعلم المنطق، كما درس عليه «قصيدة بانت سعاد» لكعب بن زهير رضي الله عنه.

٧ ـ خاله: الموفق، أخذ عنه «المعلقات» وفنَّ البلاغة.

٨ ـ محمود بن محمد الصالح الإدريسي، وهو ابن خالةِ والده، قرأ عليه «مختصر خليل» في فقه السادة المالكية، حفظ الجزء الأول منه غيباً.

٩ ـ عيسى بن تَحْمَد ـ بوزن تَسْعَد ـ الإدريسي، أخذ عنه «الجوهر المكنون» في علم البلاغة.

١٠ ـ محمد حب بن محمد أحمد الإدريسي، قرأ عليه «الجوهر المكنون» أيضاً.

١١ ـ عبدالله بن المحمود المدني، قرأ عليه مصطلح الحديث الشريف، كما قرأ عليه التوحيد والتفسير والحديث الشريف.

كما تلقى هذه العلوم عن مشايخ غير هؤلاء من علماء بلاده، يطول ذكرهم، وكلهم يوصفون بالتبحر في العلم والتحقيق فيه والحفظ العجيب، مع الصلاح والتقوى والسلوك المستقيم. وقد نال «الإجازة» من أجلاء هؤلاء الأفذاذ في التفسير والحديث في روايتهما وتدريسهما، وفي

مقدمة هؤلاء المجيزين العلامة مفتي تلك البلاد وإمامها : المحمود بن الشيخ حماد الإدريسي، ومحمد حب المتقدم ذكره، وعيسى بن تَحْمَد، وحمد بن محمد بن حادي، والعتيق بن شيخ إسماعيل وسعد الدين بن عمر وغيرهم، كما أجازه بالإفتاء للناس والوعظ والإرشاد .

وقد هاجر الشيخ إسماعيل الأنصاري المترجم من بلاده إلى الحرمين الشريفين عام ١٣٦٨، ووصل مكة المكرمة عام ١٣٦٩، واستقر فيها إذ تعين مدرساً في المدرسة الصَّوْلَتِيَّة عام ١٣٧٠ في القسم العالي والثانوي، وكانت من أعمر المدارس بالعلم والعلماء والطلاب.

وفي سنة ١٣٧٢ أخذ إجازة التدريس بالمسجد الحرام من سماحة الشيخ عبدالله بن حسن آل الشيخ رئيس القضاة، فدرَّس فيه التوحيد والحديث الشريف.

وفي سنة ١٣٧٤ انتدب للتدريس في المعهد العلمي بالرياض، فدرَّس فيه تلك السنة، ثم اختاره سماحة مفتي البلاد السعودية ورئيس القضاة الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ رحمه الله تعالى أن يقوم بالتدريس في مسجده الذي كان حافلاً بكبار طلاب العلم والمحصلين الذين كان سماحة الشيخ يشرف عليهم ويدرسهم، كما رغب منه سماحة الشيخ أيضاً أن يدرس في معهد إمام الدعوة.

وفي عام ١٣٨٢ صدر أمر سماحة المفتي الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ بنقله إلى دار الإفتاء ليكون عضواً من أعضائها الذين يعتمدهم سماحة مفتي البلاد في تهيئة الفتاوى والمراجعات والمسائل الدقيقة، وما يزال فيها إلى الآن، يتولى تحضير البحوث العلمية، وتحقيق الفتاوى الهامة.

وقد شهد له كل من خالطة أو عرفه من كتاباته بالمعرفة التامة، وعمق البحث ومتانة التحقيق، مع الدأب على المطالعة والاتساع في مختلف العلوم كالفقه والحديث والتفسير والأدب واللغة والتاريخ والأصول والمصطلح، وله شغف عجيب بعلوم السنة وكتبها، ولديه ـ على ضيق ذات يده ـ مكتبة عامرة تحوي النفائس من مختلف الفنون، قد قرأها وفلّاها تفلية، واستخرج مافيها من مكنون العلم وغالية، وقد آتاه الله حافظة جيدة، تنجده في كل ما يريد الإجابة عنه أو الكتابة فيه، ولذا تكثر الفوائد النادرة في مقالاته وكتاباته.

وقد كتب كثيراً من المقالات العلمية الفذة في صحف البلاد السعودية ومجلاتها، فله مقالات كثيرة ممتعة في مجلة المنهل والحج واليمامة وقافلة الزيت، وله مقالات طويلة تصلح أن تكون كل مقالة منها رسالة لطيفة فريدة في موضوعها، نشرتها له جريدة الندوة والرياض والدعوة وغيرها. وكل هذه المقالات تفيض بالتحقيق والإتقان والفرائد التي لا يقف عليها إلا من وهب نفسه ووقته وماله للعلم والتحصيل. وتمتاز كتاباته بأنها يغلب عليها طابع التعقب والتصحيح لأخطاء المتطرفين والشاذين، ليعودوا تحت سلطان الحجة إلى المحجَّة. وقد اعتُرف له بهذا من قرائه وعارفيه.

ومقالاته النافعة تبلغ مجلدين إذا جمعت، وحبذا أن يقوم بجمعها بعض محبيه وعارفي فضله، ومن أهمها مقالته بل رسالته في الرد على الشيخ أحمد شاكر رحمه الله تعالى في بدء الصيام بالحساب الفلكي، ورسالته في الرد على الشيخ عبدالله بن محمود رئيس محاكم قطر في منع التضحية عن الأموات، فقد ساق فيها الأدلة الملزمة على جواز التضحية عنهم، وفنَّد دعوى المنع.

ومن أهم مقالاته بل رسائله : ردُّه على الألباني في دعواه تحريم الذهب المحلَّق على النساء، التي جاء فيها بما لم يقله أحد من سلف هذه الأمة ولا خلفها من أهل العلم، وهكذا يبدو لك من عناوين هذه المقالات ما لدى الشيخ من الغيرة على شرع الله تعالى وعلوم السنة المطهرة من أن تعبث بها الآراء الباطلة والأقلام المنحرفة.

وله إلى جانب أعماله العلمية السابقة في التدريس والإفتاء تآليف عديدة منها:

١ ـ الإلمام بشرح عمدة الأحكام في مجلدين. طبع.
٢ ـ التحفة الربانية بشرح الأربعين النووية وتكملتها للحافظ ابن رجب.
٣ ـ تصحيح حديث صلاة التراويح عشرين ركعة والرد على الألباني في تضعيفه، الذي يطبع للمرة الثانية.(*)
٤ ـ الإرشاد في القطع بقبول حديث الآحاد.
٥ ـ سند قصيدة (بانت سعاد) والتحقيق العلمي في رجاله، تحت طبع سنة ١٣٩٢ بمطابع القصيم في الرياض.
٦ ـ تعقبات على «سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة» للألباني، لم يطبع.
٧ ـ رسالة في شأن الخضر عليه السلام، لم تزل مخطوطة.
٨ ـ النبذة النحوية في الأسئلة والأجوبة النحوية.

وقد حقق طائفة من الكتب العلمية الهامة، وعلق عليها تعليقاً زادها فائدة وعلماً، وهي:

(*) وهذه طبعة ثالثة.

١ ـ لفقيه والمتفقه للحافظ الخطيب البغدادي في جزءين. طبعته دار الإفتاء في المملكة العربية السعودية.
٢ ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر للخلال. طبعته دار الإفتاء أيضاً.
٣ ـ الأعلام العلية في مناقب الشيخ ابن تيمية لأبي حفص البزار. طبعته دار الإفتاء أيضاً.
٤ ـ درجات الصاعدين إلى مقامات الموحدين، لأحد أئمة الدعوة الأعلام. طبعته دار الإفتاء أيضاً .
٥ ـ العجالة السنية في شرح الألفية في السيرة النبوية للعراقي بشرح المناوي طبعته دار الإفتاء أيضاً.
٦ ـ النهاية للحافظ ابن كثير وهي خاتمة كتابه «البداية» في جزءين. طبعته مؤسسة النور بالرياض.
٧ ـ تطهير الاعتقاد للصنعاني. طبعته مؤسسة النور أيضاً.

وأشرف على طبع «فتح المجيد شرح كتاب التوحيد» لشيخ الإسلام محمد بن عبدالوهاب. وقد طبعته دار الإفتاء أيضاً.

كما أشرف على طبع كتاب «الحيدة» لعبدالعزيز الكناني. وطبعته مطابع القصيم بالرياض، وقد ترجم لمؤلفها وصحَّح نسبتها إليه مستدلاً على ذلك بكلام الأئمة الأعلام.

وأشرف على كتاب «الهداية» في فقه السادة الحنابلة للإمام أبي الخطاب محفوظ بن أحمد الكلوذاني، وترجم لمؤلفه ترجمة واسعة .

وما يزال مرجعاً للعلم وأهله في دار الإفتاء بالمملكة العربية السعودية بالرياض، نفع الله به وحقق على يديه الخير للإسلام والمسلمين .